ZEITSCHRIFT FÜR BUDDHISMUS UND VERWANDTE GEBIETE

Herausgegeben vom Benares-Verlag, München-Neubiberg

IX. Jahrg. Siebentes—Neuntes Heft 1931

Frühbuddhismus

Von Dr. Karl Seidenstücker

„Nichtwissen besteht darin, daß man das Vergängliche für ewig, das Unreine für rein, das Leiden für Glück, das Nicht-Selbst für das Selbst hält“.[1]) Dieser Satz aus dem Yoga-Sūtra des Patañjali (II,5) ist wahrscheinlich nicht von Patañjali geprägt worden, sondern älter als dieser. Er könnte sehr wohl in den Upaniṣaden seine Stelle haben; er findet sich fast wörtlich auch im buddhistischen Pāli-Kanon: „Vier Verkehrtheiten, ihr Mönche, gibt es in der Vorstellung, in den Gedanken und Ansichten. Welche vier? Das Vergängliche für ewig, das Leiden für Glück, das Nicht-Selbst für das Selbst, das Unreine für rein halten.“[2])

Die hier an den Eingang gestellte Sentenz zeigt neben vielen anderen, und deutlicher als manche andere, daß die Richtung, in der sich die Gedankengänge des älteren Buddhismus bewegt haben, die gleiche war wie die des altindischen Denkens in jener Zeit überhaupt, natürlich mit Ausnahme einiger gänzlich aus der Art geschlagener Systeme, die längst untergegangen sind. Diese Überzeugung scheint übrigens auch im alten Buddhismus selbst lebendig gewesen zu sein, wenn man z. B. Stellen wie die folgende[3]) unbefangen betrachtet: „Wovon die Weisen erklären ‚Es ist nicht in der Welt‘, davon sage auch ich ‚Es ist nicht‘; wovon die

[1]) *anityāsuciduḥkhānātmasu nityasucisukhātmakhyātir avidyā.*

[2]) A IV, 49.

[3]) S Bd. III, p. 138. Vergl. auch M 100, gegen Ende.

Weisen erklären ‚Es ist in der Welt‘, davon sage auch ich ‚Es ist‘.“ Hier sind unter den „Weisen“ *(buddhā)* nicht etwa die Vorläufer Gotama Buddhas zu verstehen (diese werden im Kanon anders bezeichnet), sondern einfach „weise, erleuchtete Männer“ außerhalb der Gemeinde, die sich um Buddha scharte.

Um zu sehen, daß die Hauptrichtung der großen indischen Systeme, einschließlich des Buddhismus, die gleiche ist, braucht man sich nur deren Grundgedanken vor Augen zu stellen. Es sind dies die folgenden: 1. *Saṃsāra*: Das gegenwärtige Leben ist nur ein Glied in der Kette zahlloser Lebensläufe; 2. dem *Saṃsāra* unterliegen nicht nur die Menschen, sondern alle Wesen, die Tiere nicht weniger als Dämonen und Geisterwesen aller Arten; 3. die Wiedergeburt des Menschen nach seinem Abscheiden kann in sehr verschiedenen Wesensreichen (Himmel, Hölle, Tierleib, Menschenwelt usw.) stattfinden; die Art der Wiedergeburt wird bestimmt durch *karman*, das zur Reife gelangende Wirken eines Wesens; 4. die Wiedergeburten vollziehen sich im Bereich des Vergänglichen, Leidvollen, und dieses Verstricktsein in Vergänglichkeit und Leiden ist ein Zustand, von dem erlöst zu werden, Ziel des religiösen Strebens ist (die Erlösung im Sinne der indischen Religionen ist also Befreiung vom *Saṃsāra*); 5. es ist für den Menschen möglich, hier im gegenwärtigen Leben dem Lauf der Wiedergeburten ein Ziel zu setzen; 6. der Erlöste schaltet für ewig aus dem *Saṃsāra* aus; 7. die Erlösung wird verwirklicht durch das erlösende ‚Wissen‘; 8. dieses erlösende Wissen ist die Aufhebung von Irrtum und Nichtwissen, die uns unsere wahre Natur und die Natur der Dinge nicht erkennen lassen, in uns das Begehren nach den vergänglichen Dingen wachrufen und uns immer von neuem in die Leidenswelt verstricken. Mit der Aufhebung dieses Begehrens wird auch das nachwirkende *karman* aufgehoben; 9. (ausschließlich der Jaina-Lehre) innerhalb riesiger Zeitperioden löst sich das Weltsystem auf und erneuert sich wieder.

Auch in einem weiteren sehr wichtigen Punkt stimmt Buddhas Lehre im Prinzip mit den brahmanischen Syste-

men und dem Jinismus überein, während allerdings manche Einzelheiten des hier in Rede stehenden Fragenkomplexes Buddha in scharfen Gegensatz zu diesen Systemen treten ließen. Es kann nämlich gar keinem Zweifel unterliegen, daß der ursprüngliche Buddhismus die Tatsächlichkeit eines unzerstörbaren Wesenskernes in uns, die Wirklichkeit des eigentlichen Menschen (des „Menschen im Menschen", wie Mrs. Rhys Davids sich ausdrückt), oder sagen wir: die Seele[1]) als eine Realität nicht nur nicht geleugnet, auch nicht im Ungewissen gelassen, sondern ausdrücklich anerkannt und feierlich proklamiert hat. Dies wird meist in Abrede gestellt, weil die Schule, die sich auf den Pāli-Kanon stützt, im Laufe der Zeit zu einer Leugnung des eigentlichen Menschen als einer Wirklichkeit gelangt ist (u. z., wie es scheint, in der Hauptsache durch eine von der ursprünglichen Auffassung divergierende Umdeutung der Anattā-Lehre).

⁂

Von der Zeit Buddhas trennen uns nahezu zwei und ein halbes Jahrtausend. In dieser Zeitspanne haben sich große Veränderungen und Umwälzungen auf dem Gebiete der materiellen ebenso wie der geistigen Kultur vollzogen. Der menschliche Geist ist ja keine konstante Größe; auch er unterliegt in der Flucht der Zeiten großen Wandlungen und Schwankungen. Ist uns schon manche Erscheinung des antiken Geisteslebens nicht so ohne weiteres verständlich und einleuchtend, so gilt dies in noch viel stärkerem Grade von dem auf altindischem Boden gewachsenen Gedankengut; hier mutet uns vieles geradezu wie eine fremde Welt an. Wir müssen uns darüber klar werden, daß unsere Mentalität eine andere ist als die der Inder zu Buddhas Zeit, daß unser geistiges Blickfeld im Vergleich zu jenem Verschiebungen mancherlei Art erfahren hat; man denke beispielsweise nur an die grundstürzende Umwälzung, die das Weltbild im

[1]) Es ist hier große Vorsicht im Ausdruck geboten. Die nach abendländischer Auffassung der Seele eignenden sog. „Seelenvermögen" (Erkennen, Fühlen, Wollen) gehören im Buddhismus dem vergänglichen Teil des Menschen, nicht dem an, was hier ‚Seele' genannt wird.

Wandel der Jahrtausende durchgemacht hat; oder man erinnere sich der aus dem alten Indien häufig berichteten Begebenheit (wir können das heute in diesem Grade kaum noch nacherleben), daß ein Mensch durch den Anblick eines verlöschenden Lichtes, eines welkenden Baumes derartig vom Vergänglichkeits-Gedanken gepackt, ergriffen und überwältigt werden konnte, daß er, ohne mit der Wimper zu zucken, Weib und Kind, Haus und Hof, Geld und Gut und ein angenehmes Leben aufgab, und als Bettelmönch im Asketengewand hinauszog in die Heimatlosigkeit. Liegt vielleicht in dieser veränderten Mentalität der Hauptgrund, daß es heute, auch in Asien, so wenigen gelingt, in die Versenkungen einzutreten? Am deutlichsten aber kommt uns die Verschiedenheit unserer heutigen Geistigkeit von der altindischen zum Bewußtsein, wenn wir uns die Tatsache vor Augen stellen, daß in keiner einzigen der modernen europäischen Sprachen — und die Sprache ist doch das Mittel, unsere Gedanken in bestimmte Formen zu prägen, um sie anderen mitteilen zu können — vollwertige Äquivalente für Ausdrücke vorhanden sind, die im Buddhismus eine hervorragende Rolle spielen und für sein Verständnis von der größten Wichtigkeit sind; hierher gehören z. B. die Worte *dhamma, saṅkhāra, āsava* und manche andere. Ja, selbst der im Mittelpunkt der buddhistischen Lehre stehende Ausdruck *dukkha* entspricht nicht genau unserem *Leiden*. Als jene fünf Asketen im Gazellenhain bei Benares aus dem Munde Buddhas die Rede über das *dukkha* hörten, wußten sie sofort, um was es ging; denn in diesem Worte lag für sie nicht nur als solches *gefühltes* Leiden, sondern die Gesamtheit alles Übels, der ganze Komplex des Vergänglichen, Unvollkommenen, Bresthaften, Unzulänglichen, Unreinen, Unheilvollen. Liest aber ein moderner Europäer, der noch nichts vom Buddhismus kennt, den ‚Satz vom Leiden', so ist er oftmals in Gefahr, in seiner Beurteilung der Lehre Buddhas den gröbsten Mißverständnissen zu unterliegen, eben weil der Ausdruck *Leiden* für ihn eine andere Klangfarbe, einen andern Gefühlston hat als das Wort *dukkha* für einen Inder, zumal einen altindischen Asketen.

Ich lege Wert darauf, in diesem wichtigen Punkte nicht mißverstanden zu werden. Weder soll hier behauptet werden, daß es für uns Europäer des 20. Jahrhunderts unmöglich sei, zu einem richtigen Verständnis des alten Buddhismus zu gelangen, noch auch, daß die Lehre Buddhas eben deshalb, weil sie in ihrem Ursprung Jahrtausende zurückliegt, für unsere so ganz anders geartete Zeit keine Gültigkeit, keine Bedeutung mehr haben könne: gerade auf dem Gebiete des Sittlich-Religiösen gibt es sehr wohl Wahrheiten, Normen, die über den Wandel der Zeiten erhaben, schlechthin *zeitlos* sind. Worauf es mir ankam, war, zur Vorsicht zu mahnen, daß wir in die buddhistischen Lehrtexte nicht Gedanken hineintragen, hineininterpretieren, die dort keine Berechtigung haben.

*

Wir schöpfen unsere Kenntnis der Lehre Buddhas aus den älteren Teilen des Sutta- und Vinaya-Piṭaka des Pāli-Kanons. Diese Schriften-Gruppe, die, soweit wir uns heute ein Urteil erlauben dürfen, den Inhalt der Heilsnorm mit großer Treue überliefert hat, ist bekanntlich der Kanon einer bestimmten Schule innerhalb des Hīnayāna, die den Namen Vibhajjavāda oder Theravāda führt. Charakteristisch für diese Richtung (übrigens auch für andere Schulen) ist die eigentümliche Auslegung der Anattā-Lehre in dem Sinne der Leugnung des eigentlichen Wesens außerhalb dessen, was vergänglich und sterblich am Menschen ist. Diese Tendenz tritt, je jünger die Schriften sind, um so deutlicher hervor, bis sie dann im Abhidhamma und weiterhin besonders in der exegetischen und Kommentar-Literatur (etwa 1000 Jahre nach Buddha) sich uns sozusagen in Reinkultur präsentiert. Wem also daran liegt, möglichst weit zurückzugelangen und das, was Buddha gelehrt hat, aus größtmöglicher Nähe kennen zu lernen, wird von vornherein auf diese jüngeren Schriften verzichten, sich vielmehr in den älteren Partien des Kanons nach Belehrung umsehen.[1])

[1]) Damit soll natürlich weder dem Abhidhamma noch auch den exegetischen Werken und den Kommentaren jeder Wert abgesprochen werden. Diese Schriften sind von größter Wichtigkeit für jeden, der

Wir müssen allerdings annehmen, daß auch diese Stücke mehr als einmal „durchgesiebt", daß sie im Geiste des Theravāda redigiert worden sind. Daß dabei manches verändert, manches hinzugefügt, anderes wieder ausgemerzt worden ist, kann als sicher gelten. Wir kennen eben die Fixierung der Lehrtexte im ursprünglichen Kanon nicht mehr; vielleicht bestanden, wie ich annehmen möchte, von Anfang an mehrere Sammlungen in verschiedenen Dialekten nebeneinander. Aber jene „Durchsiebung" ist nicht so tiefgreifend gewesen, daß wir in den älteren Piṭaka-Texten nicht doch noch den Kern der ursprünglichen Lehre klar erkennen könnten. Wenn wir z. B. sehen, daß viele Lehrtexte, namentlich metrische Partien, wie Gāthās aus dem Suttanipāta und Dhammapada, sämtliche Udānas, aber auch manche Prosa-Sutten, in den Schriften anderer Schulen (z. B. Mahāvastu, Udānavarga, Avadāna-Literatur, tibetisches und chinesisches Tripiṭaka) fast wörtlich oder dem Sinne nach gleich oder ganz ähnlich wiederkehren, so gibt uns das doch einiges Vertrauen zu der Überlieferung und zeigt uns an, daß wir hier ziemlich verläßlichen Grund unter den Füßen haben. Manche Forscher scheinen mir in der Skepsis zu weit gegangen zu sein.

⁂

Die Zeit, in der Buddha auftrat, war eine Epoche voll religiösen Suchens, Sehnens und Ringens. Wir können als sicher annehmen, daß sich bereits zu jener Zeit in Indien die Religion in der *Saṃsāra-* und *Karma*-Lehre das für die indischen Systeme so charakteristische feste Fundament geschaffen hatte. Damit war auch der Glaube an die Erlösung vom *Saṃsāra* als Ziel des religiösen Strebens gegeben. *Saṃsāra* bedeutet Unheil, Leid, Vergänglichkeit, bedeutet Ver-

---

die Fortentwicklung des Buddhismus innerhalb des Theravāda studieren will. Der Abhidhamma enthält wertvolle Gedanken, besonders auf dem Gebiet der Bewußtseins-Analyse. Auch die Kommentare können uns in vielen Fällen, besonders bei der Erklärung selten vorkommender Wörter, von großem Nutzen sein. Aber für eine Erforschung des Buddhismus in seiner erfaßbar ältesten Gestalt kommen diese Schriften nicht in Betracht.

stricktsein in Geburt, Alter, Krankheit und Tod, bedeutet Verbundensein mit Unreinheit, Gebrechen und Weh. Das Finden und Erreichen des „Todlosen" *(amrta, amata)*, des „todentrückten Bereiches", der „sicheren Stätte", das war der eigentliche und wichtigste Gegenstand, um den sich die Religiosen der damaligen Zeit in Askese, Versenkung oder Nachdenken abmühten. Buddhas Hauptjünger Sāriputta und Moggallāna, die früher Schüler des Wanderasketen Sañjaya gewesen waren, hatten sich gegenseitig das Versprechen gegeben: Wer zuerst das Todlose findet, soll es dem andern mitteilen.[1]) Wer wird das Todlose finden? Wer ist so gewandelt *(tathāgata)*, daß er das ersehnte Ziel erreicht, die Erlösung errungen hat? Fragen dieser Art haben in jener religiös tief bewegten Zeit viele Gemüter beschäftigt.

Buddha nahm für sich in Anspruch, das Ziel erreicht zu haben; er selbst hat von sich als dem *Tathāgata*, dem Vollendet-Erlösten gesprochen. Nach der Überlieferung begann er seine Lehrtätigkeit zu Isipatana bei Benares mit den Worten: „Redet den *Tathāgata* nicht mit seinem Namen an, nennt ihn nicht ‚Freund'! Heilig, ihr Mönche, ist der *Tathāgata*, völlig erwacht! Leihet Gehör, ihr Mönche, das *Todlose* ist gefunden!"[2])

I. Der Erlöste jenseits des Todes. Der eigentliche Mensch.

Die folgenden Ausführungen beginnen mit der Feststellung, daß die Lehre Buddhas, weit entfernt davon, den eigentlichen Menschen, die Seele, als Wirklichkeit zu leugnen, vielmehr die Tatsächlichkeit des Erlösten jenseits des Todes, also des von der Verstrickung in die Welt, von allen vergänglichen „Beilegungen" Befreiten, nachdrücklich behauptet. Diese Feststellung und die aus ihr sich ergebenden Folgerungen sind für die Gesamtbeurteilung des älteren und ältesten Buddhismus von der größten Bedeutung.

In einem älteren Lehrtext[3]) lesen wir die Worte: „Wenn

---

[1]) Mv I, 23. [2]) Mv I,6; M 26. [3]) M 36.

man den Körper nicht in der Gewalt hat, so hat man auch den Geist nicht in der Gewalt; hat man aber den Körper in der Gewalt, so hat man auch den Geist in der Gewalt." Nach diesem Ausspruch ist der eigentliche Mensch weder im Körper, noch in den geistigen Funktionen, noch in beiden zusammengenommen, bestanden; diese sind ja nur ein Haufen *Saṅkhārā*. Nur ein Höheres, das stärker ist, kann Gewalt über ein Niederes, Schwächeres haben; so verhält es sich in der Wirklichkeit. Ist es nicht widersinnig, anzunehmen, derselbe Mann, der dieses Wort geprägt hat, habe im gleichen Atemzuge den eigentlichen Menschen, der weder Körper, noch Geist, noch beides ist, geleugnet, und habe damit nur sagen wollen: Ein Haufen *Saṅkhārā* habe Gewalt über sich selbst? Das wäre in der Tat unglaublich, wäre der Gipfel der Unwirklichkeit.

Buddha hat bekanntlich sich selbst mit Vorliebe als *tathāgata* bezeichnet. Wir kennen die Herkunft und die wörtliche Bedeutung dieses Wortes nicht genau, aber wir wissen mit Bestimmtheit, was damit zum Ausdruck gebracht werden soll; der Sinn ist: der durch sein Wandeln zur Vollkommenheit gelangt ist, der Vollendete, Erlöste. In der Tat wird das Wort in den kanonischen Lehrtexten oftmals als synonym mit *asekha, vimutta* als der *Vollendet-Erlöste* schlechthin, ohne besondere Beziehung auf Buddha gebraucht.[1]) In einem wichtigen Lehrtext[2]) ist von dem Erlösten jenseits des Todes die Rede. Der Wanderasket Vacchagotta stellt an Buddha die Frage: „Ein also geisterlöster *(cetovimutta)* Mönch, wo erscheint der wieder?"[3]) Buddha erwidert, daß Ausdrücke wie „erscheint wieder' — ‚erscheint nicht wieder' — ‚erscheint wieder und erscheint nicht wieder' — ‚erscheint weder wieder noch erscheint nicht wieder' — hier nicht zutreffen, und fährt dann fort: „Von dem, was man körperliche Form, Empfindung, Wahrnehmung,

---

[1]) Z. B. M 72; S LIV, 12 sowie in den häufig begegnenden sog. *Parammaraṇā*-Thesen, die den Erlösten jenseits des Todes betreffen und von denen wir noch sprechen werden. [2]) M 72.

[3]) D. h. „wo wird er wiedergeboren?" „Wo tritt er von neuem in die Erscheinung"?

Gemütsregungen, Bewußtsein nennt, freigeworden, ist der Erlöste *(tathāgata)* gar tief, unermeßlich, unergründlich wie das große Meer." Daß er „wieder erscheine", „nicht wiedererscheine" usw., das treffe in diesem Falle nicht zu. Hier wird also die Wirklichkeit, die Tatsächlichkeit des Erlösten nach seinem letzten Tode feierlich festgestellt. Und nun vergleichen wir hiermit die uralte, berühmte *Gāthā*,[1]) die den nämlichen Gedanken zum Ausdruck bringt: „Für den Heimgegangenen *(atthaṃgatassa)* gibt es kein Maß; das, wodurch man ihn benennen möchte, ist für ihn nicht vorhanden; wenn alles Gegenständliche *(dhammā)* aufgehoben ist, sind aufgehoben auch alle Pfade der Rede."

Aus der Feststellung der Tatsächlichkeit und Wirklichkeit *des Erlösten jenseits des Todes* in der Buddha-Lehre folgt ohne weiteres, daß dieselbe Lehre den eigentlichen Menschen, der im Zustande der Unerlöstheit in Körperlichkeit, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen, Bewußtsein verstrickt, durch sie verschlackt, mit ihnen belastet, als Erlöster aber von ihnen frei geworden ist, unmöglich geleugnet haben kann.[2]) —

Hier wird mir von vielen Lesern, die bisher gewöhnt waren, den Buddhismus in der Belichtung des *Theravāda* zu sehen, ein auf den ersten Blick sehr schwerwiegend und beachtenswert erscheinender Einwand gemacht werden. Man wird mich nämlich auf die im Kanon so häufig vorkommenden *Parammaraṇā*-Thesen, die den Erlösten jenseits des Todes betreffen, verweisen, und mir etwa Folgendes entgegenhalten: „Wenn es sich wirklich so verhielte, wie Sie hier schreiben, wie ist es dann zu erklären, daß Buddha jedesmal, wenn diese Fragen: ‚Ist der Erlöste jenseits des Todes?' — ‚Ist der Erlöste nicht jenseits des Todes?' — ‚Ist und ist auch nicht der Erlöste jenseits des Todes?' — ‚Ist der Erlöste

[1]) Sn 1076.

[2]) Es ist zu beachten, daß der älteste Buddhismus (wie auch die übrigen indischen Systeme) allen in den Saṃsāra verstrickten Wesen (Tieren, Geistern usw.) ein Wesenhaftes, das nicht in ihrer äußeren Erscheinungsform besteht, zuerkennt.

weder noch ist er nicht jenseits des Todes?' — an ihn gestellt wurden, die Antwort entweder verweigerte oder eine ausweichende Erwiderung gab? Wenn es wirklich an dem wäre, daß der Dhamma die Tatsächlichkeit des Erlösten nach dem Tode behauptet, dann hätte Buddha doch bloß die erste Frage: ‚*Ist* der Erlöste jenseits des Todes?' einfach zu bejahen brauchen, um damit jedem Zweifel und jeder Unsicherheit ein für allemal den Boden zu entziehen. Warum läßt Buddha die Frage unbeantwortet? Warum schweigt er?"

Dieser Einwand zerfällt, bei Licht betrachtet, in Nichts. Wir alle, ohne Ausnahme, haben uns bisher bei der Übersetzung und Erklärung der Parammaraṇā-Thesen im Irrtum befunden. Hier steht nämlich die *Tatsächlichkeit* ‚des Erlösten jenseits des Todes' überhaupt nicht zur Diskussion. Wäre dies der Fall, und hätten wir die erste These zu übersetzen: „*Ist* der Erlöste jenseits des Todes?" so müßte der Satz im Urtext lauten: „*atthi tathāgato parammaraṇā*,"[1]) aber er lautet: „*hoti tathāgato parammaraṇā*." *Hoti* ist die kontrahierte Form von *bhavati* („werden, im Werdeprozeß begriffen sein"). Es handelt sich hier also überhaupt nicht um die *Tatsächlichkeit* des Erlösten nach dem Tode (diese stand für einen einsichtsvollen Hörer ohnehin fest), sondern lediglich darum, ob dem Erlösten, wenn er die letzte Bürde (Geist-Leiblichkeit) abgelegt hat, irgendeine Form des Werdens, irgendein Werdeprozeß oder, wie wir heute sagen würden, Leben, Lebensvorgänge irgendwelcher Art zugeschrieben werden dürfen oder nicht. Buddha mußte solche Fragen selbstverständlich unbeantwortet lassen, da ja, wie wir oben sahen, alle aus unseren Erfahrungen entnommenen Gegebenheiten für den „unermeßlichen, unergründlichen, weltmeer-

---

[1]) So heißt es z. B. S XII, 15 von zwei extremen Ansichten: *sabbaṃ atthi, sabbaṃ natthi* „das All ist, das All ist nicht"; M 26: *natthi dāni punabbhavo* „hinfort ist kein neues Werden"; Ud VII, 10 und VIII, 2: *passato natthi kiñcanaṃ* „für den Schauenden ist nicht irgendetwas"; Ud VIII, 1: *atthi bhikkhave tad āyatanaṃ* „es ist, ihr Mönche, jenes Gebiet; Ud VIII, 3: *atthi bhikkhave ajātaṃ*, „es ist, ihr Mönche, ein Nichtgeborenes" usw.

gleichen *Tathāgata*“ nicht zutreffen[1]) und der wißbegierige Frager, bevor ihm der Vollendete das alles im Einzelnen dargelegt und erklärt hätte, „seine Zeit erfüllen würde.“[2]) Fragen solcher Art, die nur zu Grübeleien und unfruchtbaren Spekulationen führen, „sind nicht zweckdienlich, begründen nicht ein wahrhaft heiliges Leben und führen nicht zum Nibbāna.“[3])

Sonst wird der Erlöste in den kanonischen Texten noch auf mancherlei Weise benannt: „der den Überflutungen (Einflüssen) Entrückte“ *(khīṇāsava)*, „der ans andere Ufer Gelangte“ *(pāragū, pāraṃgata)*, „der Träger des letzten Leibes“ *(antimadehadhara)*, „der den Tod hinter sich läßt“ *(maccuhāyin)*, „der Heimgegangene“ *(atthaṃgata)*, „der völlig Erloschene“ *(parinibbuta)*, „der mit der Weltausbreitung nichts mehr zu tun hat“ *(nippapañca)*, und es heißt von ihm, daß ihn nach seinem Abscheiden „Götter und Menschen nicht mehr sehen werden“, um nur einige Wendungen hier anzuführen. Von dem noch hienieden lebenden Arahat wird gesagt: „Da ist, ihr Mönche, ein Mönch ein den ‚Einflüssen‘ nicht mehr unterworfener *Arahat.* Diesen Menschen, ihr Mönche, nennt man *unermeßlich.*“[4])

Sehr selten wird im Kanon der eigentliche Mensch „*das Selbst*“ *(attā, ātman)* genannt, z. B. in einem alten Bericht,[5]) wo es heißt: „Was, meint ihr, Jünglinge, ist besser: wenn ihr das Weib sucht, oder wenn ihr euer Selbst *(attā)* sucht?“ Es ist klar, daß hier unter *attā* weder der Körper, noch die an diesen gebundenen geistigen Funktionen, noch auch beide zusammen verstanden werden können, da ja von ihnen im Kanon zu unzähligen Malen erklärt wird, daß sie

---

[1]) „Wenn da irgendein Asket oder Brahmane behaupten wollte: ‚Ich werde jenseits *(aññatra)* der körperlichen Form, jenseits der Empfindung, jenseits der Wahrnehmung, jenseits der Gemütsregungen, jenseits des Bewußtseins ein Kommen oder Gehen, ein Abscheiden oder In-die-Erscheinung-Treten, ein Wachsen, ein Zunehmen oder ein Sichentfalten begreiflich machen‘, — so gibt es hierfür keine Möglichkeit:“ M 102.

[2]) M 63. [3]) S XVI, 12.

[4]) A III, 114. [5]) Mv I, 14.

nicht das Selbst *(anattā)* sind; außerdem braucht man diese wohl nicht erst zu suchen.

Wie kommt es nun, daß, wenn wir in diesem Punkte den Quellen vertrauen dürfen, Buddha es tunlichst vermieden zu haben scheint, in positiver Ausdrucksweise von dem *ātman* als dem eigentlichen Menschen zu sprechen? Der Hauptgrund war wohl der, daß dieses Wort mehrdeutig war und sein Gebrauch sehr leicht Veranlassung zu Mißverständnissen geben konnte. Mit *ātman* konnte bezeichnet werden und wurde vielfach bezeichnet 1. der Körper, 2. die geistigen Funktionen, 3. beide zusammengenommen (die Person), 4. der Wesenskern im Menschen, der vielfach mit dem Weltgrunde *(brahman)* in eins gesetzt wurde und über den die mannigfachsten „Theorien", zum Teil ganz primitiver Art, in Umlauf waren. So stritt man sich z. B. über seine Größe, sein Aussehn, seinen Wohnsitz im Körper, seine Eigenschaften u. a. m.[1]) Wir können es also sehr wohl begreifen, daß der schon erwähnte Wanderasket Vacchagotta, ein ehrlicher Wahrheitsucher, aber ein stark verworrener Kopf, der sich bei den verschiedensten Lehrern Rat holte und nun vor lauter Belehrtheit nicht mehr recht aus und ein wußte, einstmals von Buddha keine Antwort erhielt, als er diesem mit Fragen über den *ātman* zusetzte.[2]) Im übrigen muß bemerkt werden, daß der *ātman* in der Lehre Buddhas sogar eine ungeheuer wichtige Rolle spielt. Allerdings in seinem negativen Aspekt als das Nicht-Selbst, *(an-ātman, an-attā)*, indem dargelegt wird, was an uns auf alle Fälle nicht als das Selbst angesehen werden darf. Dies ist die vielfach arg mißverstandene *Anattā*-Lehre, auf die wir noch zurückkommen werden.

Eine häufig vorkommende Formel,[3]) in der von der errungenen Erlösung die Rede ist, lautet: „In dem Erlösten steigt die Erkenntnis auf: ‚*Erlöst bin ich*',[4]) und er weiß:

---

[1]) Über die Seelen-Theorien, die im 6. Jahrh. v. Chr. in Indien kursierten, s. Rhys Davids, Buddhist India, p. 251 ff.; Theory of Soul in the Upanishads (Journal of the Royal Asiatic Society 1899).

[2]) S. XLIV, 10. [3]) Z. B. Mv I, 6, 46.

[4]) Es ist natürlich *vimutt' amhīti* (nicht *vimuttaṃ hīti*) zu lesen.

‚Erschöpft hat sich die Wiedergeburt, gelebt ist der heilige Wandel, was zu tun war, ist getan, nichts Weiteres (gibt es für mich), um hinieden noch zu verweilen.“ Also der Erlöste weiß: Ich, der eigentliche Mensch, der gelitten, gestrebt und gerungen hat, bin nunmehr erlöst; für mich hat sich der Lauf der Geburten erschöpft und es gibt hier für mich nichts mehr zu vollbringen. Der Werdeprozeß, die *Saṅkhārā*, sind dem Untergang geweiht, bald wird auch der letzte, noch übrige *Saṅkhāra*-Haufen, der Leib, zur Auflösung gelangen. Und nun betrachte man einmal unter diesem Gesichtspunkt jene Texte, die von der Rückerinnerung an frühere Lebensläufe sprechen.[1]) Ist es nicht immer dasselbe in den Weltenlauf verstrickte Wesen, das, bald in dieser, bald in jener äußeren Erscheinungsform auftauchend, den *Saṃsāra* durcheilt? „Dort hatte ich den und den Namen, gehörte dem und dem Geschlecht, der und der Kaste an, ernährte mich auf die und die Art, erfuhr das und das Glück und Leid, hatte die und die Lebensgrenze; von dort abgeschieden, erschien ich wo anders wieder, auch dort hatte ich den und den Namen, gehörte dem und dem Geschlecht, der und der Kaste an, ernährte mich auf die und die Art, erfuhr das und das Glück und Leid, hatte die und die Lebensgrenze; von dort abgeschieden, erschien ich hier wieder.“ Hier dürfte auch der ursprüngliche, urbuddhistische Sinn der bekannten Formel zu finden sein, welche besagt, es sei nicht derselbe *(na ca so)*, der wiedergeboren wird, und nicht ein anderer *(na c'añño)*: nicht derselbe im Hinblick auf die wechselnde jeweilige Erscheinungsform als Person *(puggala)*; nicht ein anderer im Hinblick auf das den *Saṃsāra* gleichsam in wechselnder Verkleidung durcheilende Wesen *(satta)*. Gegen die buddhistische Grundanschauung würde nur zweierlei verstoßen, wenn man nämlich 1. das Wesen als in der Persönlichkeit (den fünf *Khandhā*) bestanden ansehen wollte, da ja die *Khandhā* nicht das Selbst *(anattā)* sind; 2. wenn man etwa sagen wollte: „Dieses Wesen ist wechsellos, verharrend, unwandelbar, unveränder-

---

[1]) M 36; It 99 u. ö.

lich und wird sich für alle Ewigkeit also gleich bleiben"; denn für das Wesen, den eigentlichen Menschen, welchen in seinem von allen „Beilegungen" abgelösten Zustand der alte Buddhismus *tathāgata* nennt, sind, angesichts seiner „unermeßlichen, unergründlichen" Natur, alle Bestimmungen irgendwelcher Art unzutreffend, ist vielmehr nur seine Tatsächlichkeit als solche festzustellen.

Der Totenrichter Yama spricht zu dem Missetäter, den die Höllenschergen ihm vorführen, also:[1]) „O Mensch, ... *du selbst* hast jene schlimmen Taten getan, und so bekommst *du selbst* deren Reife zu schmecken." Diese Worte — mag der Lehrtext auf Buddha selbst zurückgehen oder nicht — sind nicht etwa allegorisch, sondern todernst gemeint und so zu nehmen, wie sie dastehen. Nur dann wird ja das moralische Verantwortungsgefühl, das doch gerade geweckt, geschärft, verfeinert werden soll, auch wirklich respektiert. Der richtige Theravāda-Standpunkt freilich wäre der: „König Yama bedient sich, indem er den vor ihm stehenden Komplex mit ‚Mensch' anredet, selbstverständlich der „konventionellen" Ausdrucksweise. In Wirklichkeit ist gar kein Mensch, kein Wesen vorhanden, sondern nur ein Bündel *Saṅkhārā*, das sich fälschlich für ein Wesen hält und das Unglück hat, durch das Überspringen der Karma-Energie mit einem andern *Saṅkhāra*-Haufen kausal verknüpft zu sein, durch den einstmals jene schlimmen Werke zur Ausführung kamen; denn ‚Taten gibt es wohl, aber keine Täter'." —

Es soll nun allerdings nicht verkannt werden, daß für die Ausdrucksweise große Schwierigkeiten bestehen, wenn es sich darum handelt, den ganzen Menschen, den Erlösten wie den Unerlösten, einwandfrei zu benennen. Für den Erlösten nach dem Tode liegen ja mehrere Ausdrücke, vor allem *tathāgata*, *parinibbuta*, *atthaṃgata*, vor. Schwieriger ist es schon, den noch hier in seinem letzten Leibe lebenden Heiligen zu benennen, der ja eben in und durch seinen Organismus nebst den geistigen Funktionen noch mit „Beile-

[1]) A III, 35; M 130.

gungen" behaftet ist, von denen er sich erst bei seinem Tode völlig und restlos ablöst. Ein solcher Mensch „zählt" noch, ist noch Erscheinungsform, kann als solche noch festgestellt werden. Daher begegnen wir Ausdrücken wie „geisterlöster Mönch", ja sogar „Mönch" schlechthin, wenn z. B. Sāriputta an einer Stelle[1]) sagt: „Da hat ein Mönch das Denken in seiner Gewalt und nicht ist er in der Gewalt des Denkens." Der gewöhnliche Ausdruck für diesen Fall ist *arahat* (Würdiger, Heiliger) und *asekha* (etwa „Vollkommener", der keine Schulung mehr braucht). Es ist sehr beachtenswert, daß Buddha von sich selbst ganz unpersönlich als von dem *tathāgata* zu sprechen pflegte, da ja dem Bereiche des Persönlich-Beschränkten entnommene Begriffe wie ‚Ich', ‚Mein', für den Erlösten im Grunde nicht mehr zutreffen. Aber selbst ein Buddha konnte nicht umhin, sich des Wortes ‚Ich' *(ahaṃ)* in seinen Reden zu bedienen, um sich überhaupt verständlich machen zu können; man denke z. B. an das oben angeführte: „Erlöst bin ich." Wir können eben des Wortes ‚Ich' nicht entraten, sei es nun, daß wir unsere Person („Ich, N. N.") dadurch benennen, oder aber das, was wir unserer eigentlichen Natur nach sind, unser tiefstes Wesen, zum Ausdruck bringen wollen.

Besonders schwierig gestaltet sich die Sachlage, wenn die alten Texte auf den Wesenskern, das Selbst der unerlösten, unerleuchteten, im Banne des *Saṃsāra* befindlichen Menschen zu sprechen kommen. Selbstverständlich kann in solchen Fällen das Wort *tathāgata* nicht gebraucht werden, da dieses ja nur für den von allen „Beilegungen" befreiten, oder nur noch mit einem *Upādi*-Rest (dem Organismus) behafteten Erlösten in Frage kommt, während es sich doch hier gerade um den in das Weltleiden wie in ein „Dickicht' *(vanatha)* verstrickten, von „Einflüssen" *(āsavā)* aller Art überfluteten, durch die Triebe *(taṇhā)* gefesselten, von Irrtum *(avijjā)* umnachteten, mit einer schweren Bürde *(bhāra)* belasteten Menschen handelt. Ähnliche Bedenken gelten für den Ausdruck *ātman (attā)*, bei dem noch die weitere Schwie-

[1]) M 32.

rigkeit hinzukommt, daß man mit diesem Worte damals in der Regel die Vorstellung einer wechsellos verharrenden, ewig unveränderlichen, sich stets gleich bleibenden, in ihren Qualitäten zum Teil feststellbaren Größe verband, was natürlich für *tathāgata* aus den oben angeführten Gründen in keiner Weise „zutrifft". So sehen wir denn in solchen Fällen die alten Texte förmlich um einen passenden Ausdruck zum Verständlichwerden ringen. Hierfür nur ein Beispiel:

Ein Sutta der Mittleren Sammlung[1]) bringt uns gelegentlich einer Unterweisung über das Bedingte Entstehen eine Äußerung Buddhas über die Empfängnis, also den Eintritt eines Wesens in ein neues (menschliches) Leben. Wir lesen dort: „Sind aber, ihr Mönche, Vater und Mutter vereint, und die Mutter hat ihre Zeit, und der *Gandhabba*[2]) ist bereit, so bildet sich durch die Vereinigung der Drei eine Leibesfrucht."[3]) Hier ist also unter dem *Gandhabba*, dem *Genius* ganz fraglos der karmabeladene eigentliche Mensch zu verstehen für den Augenblick, da er sich mit dem von den

---

[1]) M 38.

[2]) Neumann übersetzt *gandhabba* nicht ungeschickt, aber nach meinem Gefühl viel zu rationalistisch mit Keimling; ich würde Genius vorziehen. Der Ausdruck an dieser Stelle knüpft an uralte Vorstellungen an. Die *Gandharven* waren bestimmte Geistwesen, denen man auch Beziehungen zum weiblichen Sexualleben nachsagte.

[3]) Nur der Kuriosität halber sei hier einer Konjektur Erwähnung getan, die Dahlke einst von Sumangala übernommen hatte und seinerseits weiterempfahl. Darnach sollte man *gantabba* statt *gandhabba* lesen. Ich kann diesen Vorschlag unmöglich ernst nehmen. *Gantabba* soll angeblich heißen „der kommen soll oder muß", heißt aber in Wirklichkeit „der gehen soll oder muß", was an dieser Stelle überhaupt keinen Sinn gibt. Aber auch angenommen (nicht zugegeben!), *gantabbo* sei die ursprüngliche und richtige Lesart, so wird mir doch niemand im Ernst einreden wollen, daß ausgerechnet in einem durch die Redaktion des *Theravāda* gegangenen Lehrtext das nüchtern-hausbackene *gantabbo* durch das zum *Theravāda*-Standpunkt in diesem Zusammenhang gar nicht passende mystische *gandhabbo* verdrängt und ersetzt worden sei. Gerade das Gegenteil darf man annehmen: Erwiese sich die Lesart *gandhabbo* nicht als so urwüchsig und stabil, so hätte sie längst dem famosen *gantabbo* den Platz räumen müssen. Der Fall zeigt, welche Verlegenheit solche Stellen den *Theravādins* bereiten und zu welchen Mitteln man dort greift, um unbequeme Wörter abzustoßen.

Eltern erzeugten Keim zu einem neuen „Werden“ in der Menschenwelt verbindet. Wollen sich die „Orthodoxen“ auch hier durch die wohlfeile, aber gar nicht beweiskräftige Phrase aus der Schlinge ziehen, Buddha habe sich an dieser Stelle natürlich wieder der „konventionellen Redeweise“ *(vohāravasena)* bedient und habe in Wirklichkeit ganz etwas anderes sagen wollen? Für diese Annahme fehlt gerade in dem vorliegenden Lehrtext jede Begründung; man muß vielmehr im Gegenteil voraussetzen, daß Buddha gerade hier *paramatthavasena*, im eigentlichen Sinne, gesprochen hat. Man bedenke: Buddha spricht hier zu wohlgeschulten Mönchen über das Bedingte Entstehen. Welche Veranlassung hätte wohl vorliegen sollen, hier, wo es sich um eine „wirklichkeitgemäße“ Darlegung handelt, „konventionell“ zu sprechen? Muß man nicht vielmehr erwarten, daß der Meister an dieser Stelle seine Worte sorgsam abwägt und alles das, was er sagt, genau so sagt, wie es von seinem Standpunkt aus dem tatsächlichen Vorgang entspricht? Gerade hier hätte Buddha, wenn der *Theravāda*-Standpunkt richtig wäre, die beste Gelegenheit gehabt, seinen Mönchen zu erklären: „Sind Vater und Mutter vereint, und die Mutter hat ihre Zeit, und ein vorhandenes Residuum (meinetwegen auch „Karma-Energie“, „In-Kraft“) springt auf den Keim über, so bildet sich durch die Vereinigung der Drei eine Leibesfrucht.“ Warum sagt Buddha das nicht klar und bestimmt? Warum der mystische Einschlag? Gerade dieser mystische Einschlag bestärkt mich in der Auffassung, daß wir in dem vorliegenden Text ein Stück Urbuddhismus zu erblicken haben. Hier spricht ein genialer Mensch zu uns, für den die Wirklichkeit sich wohl etwas anders ausnahm und ein wenig weiter reichte, als manche moderne Apostel einer angeblichen Wirklichkeitslehre sich auch nur träumen lassen.

Wir haben uns hiermit einem Gebiet genähert, wo im Buddhismus das *Irrationale* liegt. Hier hört für uns alles sinnfällige Abtasten und Wägen, alles logische Schließen und Ableiten, alles gedankliche Fassen und Begreifen auf. Und doch gehört es für Buddha zur Wirklichkeit. Wirk-

lich und tatsächlich ist der *tathāgata*, der Erlöste, aber es ist nicht möglich, „den Erlösten schon während seines gegenwärtigen Lebens wahrheitgemäß und sicher zu erfassen";[1]) wirklich und tatsächlich ist der *tathāgata*, aber es hieße, ein Unermeßliches in endliche Grenzen bannen, wollte man etwa sagen: „Dieser Körperlose, Empfindungslose, Wahrnehmungslose, ohne Gemütsregungen, bewußtlos, — das ist der Erlöste."[2]) Und so hieße es „ein Unfaßbares fassen wollen", wollten wir uns im Einzelnen begreiflich zu machen versuchen, wie die Verbindung des *Gandhabba* mit dem Keim, wie seine Verstrickung in den Nicht-Selbst-Komplex und damit in die Welt, und in welcher Art er als verschlackt, belastet, gefesselt zu denken ist, und wie überhaupt sein Verhältnis zu den „Beilegungen" beschaffen sein mag. Daher lautet die Antwort auf die Frage: „Bleibt nach der restlosen Aufhebung und Verlöschung der sechs Kontaktgebiete noch *etwas* übrig oder bleibt nichts mehr übrig?" also: „Laß das auf sich beruhen!"[3]) Daher sind auch alle solche Fragen, die das *Irrationale* zu streifen scheinen, wie etwa: „Was bin ich eigentlich? Wie bin ich? Was werde ich sein? Woher ist dieses Wesen gekommen, wohin wird es gehen?" usw. als müßige, fruchtlose Grübeleien abzulehnen.[4]) Der Buddhismus hat sehr wohl seine Mysterien, seine Unbegreiflichkeiten; so lehrt er „die Reife der Taten" als eine Wirklichkeit, aber das Wie? dieser Norm ergründen zu wollen, führt zu geistiger Verstörung, ebenso der Versuch, den Machtbereich eines Buddha, die Wirkungssphäre der magischen Kräfte, die Welträtsel gedanklich zu durchdringen.[5]) Der *Erlöste* ist wirklich, aber er ist unermeßlich[6]), ist nicht „dieser" oder „jener", nicht „dies", nicht „das," so daß es etwa berechtigt wäre zu sagen, „der selige N. N.",[7]) oder „jemand ist erlöst"; dementsprechend wäre es auch

---

[1]) S XXII,85. [2]) ibid.

[3]) A IV, 173. [4]) M 2. [5]) A IV, 77. [6]) A III, 80.

[7]) Man könnte versucht sein, hier ein bekanntes Wort Goethes zu variieren: „Der Professor ist eine Person, der *ātman* keine." Vergl. auch M 22: „Schon in dem gegenwärtigen Leben nenne ich den *tathāgata* unerfaßbar."

im eigentlichen Sinne unangemessen zu sagen „jemand haftet", „jemand empfindet", „jemand erfährt dies Glück oder Leid". „Warum versteifst du dich so auf den Ausdruck „Lebewesen" *(satta)*?" spricht die Nonne Vajirā zu Māra,[1]) „du bist in einem Irrtum befangen. Wo es sich lediglich bloß um einen Haufen von Prozessen handelt, da wird kein Lebewesen wahrgenommen;" denn die fünf *Khandhā*, in denen sich der Unerleuchtete bestanden wähnt, sind das Nicht-Selbst und täuschen ein Wesen nur vor; und das in diesen Komplex verstrickte Wesen ist keine wahrnehmbare, greifbare Größe, ist als ein „Etwas" überhaupt nicht zu erfassen. —

Es sind nunmehr noch einige Einwände zu erledigen, die gegen den hier vorgetragenen Standpunkt, die Lehre Buddhas behaupte die Tatsächlichkeit des Erlösten jenseits des Todes, erhoben werden könnten. Man kann einwerfen: „Der Erlöste nach seinem Tode wird „vollkommen erloschen" *(parinibbuta)*, und der letzte Tod selbst „das vollkommene Verlöschen" *(parinibbāna)* genannt. Dieses Bild ist der Flamme entnommen, wenn sie ausgeht, erlischt, verweht wird. Folglich ist das *Parinibbāna* doch wohl das Nichts, wie eine verlöschende Flamme ins Nichts verweht, — und mit der Tatsächlichkeit des Erlösten nach seinem Ableben ist es also auch — nichts." Der Einwand ist nicht stichhaltig.

In der Tat ist in den Texten häufig von dem Erlösten (auch schon bei Lebzeiten) als dem Erloschenen oder völlig Erloschenen die Rede, und an einer Stelle heißt es: „Die Weisen gehen aus wie diese Lampe."[2]) In einem bereits angeführten Berichte[3]) wird gesagt, daß der Wanderasket

---

[1]) S V,10.

[2]) Sn 235. Im MPS sagt Ānanda, der den in tiefste Versenkung eingetretenen Meister bereits für abgeschieden hält, zu Anuruddha: „Völlig erloschen ist der Erhabene." Vergl. auch Dh 89; Sn II, 12 (Rahmenerzählung); ibid. 359 u. ö. Wenn der Erlöste schon bei Lebzeiten *parinibbuta* genannt wird, so kann der Sinn nur der sein, daß (im Bilde von der Flamme gesprochen) der Brennstoff, der die Flamme unterhielt, nunmehr aufgezehrt ist und die Flamme bald erlöschen wird.

[3]) M 72.

Vacchagotta in Verwirrung gerät, als Buddha auf seine Frage, wo ein geist-erlöster Mönch wiedererscheine, erwidert: „Dies trifft nicht zu“, und auf die weitere Frage, ob er denn nicht wiedergeboren werde, die gleiche Antwort erteilt. Buddha versucht dann, dem Fragenden den Gegenstand durch das Bild vom Feuer verständlich zu machen: Ein Feuer brennt; durch was bedingt brennt es? Durch Stroh und Holz bedingt. Das Feuer erlischt dann. Wenn nun jemand fragen wollte: „Dieses Feuer, das da eben *erloschen* ist, wohin ist es gegangen? Nach Osten oder nach Westen, nach Norden oder nach Süden?“ — so würde man antworten: „*Das trifft nicht zu*; das Feuer brannte doch, durch Stroh und Holz bedingt, und nachdem es dieses verzehrt hat, ist es *erloschen*, wie man es nennt.“ Darauf fährt Buddha fort: „*Ebenso* ist alle körperliche Form, Empfindung, Wahrnehmung, sind alle Gemütsregungen, ist alles Bewußtsein, *durch das man den Vollendet-Erlösten beschreiben und kennzeichnen könnte*, für den Erlösten aufgegeben, entwurzelt, wie ein Palmstumpf ausgerodet, daseinsenthoben und nicht mehr fähig, künftig wieder in die Erscheinung zu treten.“ Was soll also mit diesem Gleichnis gesagt sein? Für jeden klar Sehenden doch wohl nur dieses, daß der Erlöste bei seinem Parinibbāna *aufhört, irgendwie sinnfällig zu sein*, da er ja nunmehr alles, wodurch man ihn benennen, kennzeichnen, beschreiben könnte, abgelegt hat. Unmittelbar darauf wird ja *die Tatsächlichkeit des Erlösten jenseits des Todes* noch ganz besonders hervorgehoben mit der feierlichen Erklärung: „*Von dem, was man körperliche Form, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen, Bewußtsein nennt, frei geworden, ist der Vollendet-Erlöste gar tief, unermeßlich, unergründlich, wie das große Meer.*“

„Aber“ — so höre ich schüchtern fragen — „ist denn nicht das Feuer, wenn es erloschen ist, tatsächlich der Vernichtung anheimgefallen, zu Nichts geworden?“ Wir müssen uns hüten, *moderne* Gedankengänge und Auffassungen in die altbuddhistischen Lehrtexte hineinzuinterpretieren! Hüten wir uns besonders vor der ganz unbegründeten Voraussetzung, die „Wirklichkeit“, wie sie uns modernen Menschen erscheint,

müsse sich in allen Punkten mit der „*Wirklichkeit*", die ein *Tathāgata* geschaut, erkannt und erfahren hat, decken! Vieles war für einen Sohn des alten Indiens, und erst recht für einen *Tathāgata* felsenfeste *Wirklichkeit,* was für viele Menschen von heute keine Wirklichkeit ist und was die große Masse unserer Zeitgenossen, die sich auf ihren „Wirklichkeitssinn" so unendlich viel einbildet, unter dem Entsetzensschrei: „Das ist ja etwas Transzendentes, das muß man ja *glauben,* das kann — eben deswegen — unmöglich Wirklichkeit sein!" weit von sich weist.

Um auf das Feuer-Gleichnis zurückzukommen: Dieses sieht, vom altindischen Blickfeld aus geschaut, doch wesentlich anders aus, als in der Perspektive modern-rationalistischer Betrachtungsweise. Nach der altindischen Auffassung nämlich, die für Buddha und seine Zeitgenossen hier durchaus vorausgesetzt werden muß, ist das Feuer an sich *(tejas,* Glanz) ein *Element (dhātu),* dem ein eigener Bereich, ein besonderes Wirkungsfeld zukommt (räumliche Vorstellungen sind hier fern zu halten). Dieses Feuer (als Element) ist weder in dem Brennstoff, der eine Flamme oder ein einzelnes Feuer *(aggi, ukkā, āditta)* unterhält, noch in diesem selbst *bestanden.* Die Flamme ist nur eine ephemere Erscheinungsform, ein zeitweiliges In-die-Escheinung-Treten, ein zeitlich begrenztes Sinnfällig-Werden aus dem Schoße des latenten, nicht sinnfälligen Glanz-Elementes. Das Verlöschen der Flamme ist keineswegs Vernichtung, kein Verwehen in Nichts, sondern ein Zur-Ruhe-kommen dieser zeitweiligen Erscheinungsform, ein Nicht-mehr-sinnfällig-Sein, ein *Heimgehen (atthaṃgama)* zu ihrem latenten, ursprünglichen Element-Zustand. Genau so hört der Erlöste, wenn er *völlig erlischt,* auf, sinnfällig, als Erscheinungsform feststellbar[1]) zu sein; er heißt einfach der *Heimgegangene (atthaṃgata).* Diese altindische Art, den Vorgang des Brennens und Verlöschens anzusehen, tritt uns nicht nur in den Upaniṣaden, sondern auch in ganz alten Texten des Pāli-Kanons wie den folgenden sehr deutlich entgegen: „Gleich-

[1]) Sn 209: *na upeti saṃkhaṃ.*

wie die von der Gewalt des Windes verwehte Flamme *heimgeht* und durch nichts mehr bezeichnet werden kann, *ebenso geht heim der von der Geist-Leiblichkeit freigewordene Weise und kann durch nichts mehr bezeichnet werden*",[1]) und: „Gleichwie man den Weg des vom Eisenhammer getroffenen Funkens nicht kennt, der, zerglühend, nach und nach *verschwindet, ebensowenig ist begreiflich zu machen der Weg der völlig Erlösten, die* über die Flut der fesselnden Lust *hinübergekommen sind und unerschütterliche Seligkeit erlangt haben.*"[2]) Alles, was sinnfällig an dem Erlösten während seines Erdenlebens war, zerfällt, schwindet hinweg, löst sich auf beim *Parinibbāna,* und damit *erlischt* der Erlöste; er hört auf sinnfällig zu sein und entschwindet unserm Begreifen, unserm Fassungsvermögen vollständig. So heißt es im Hinblick auf einen erloschenen Arahat: „Zerfallen ist der Leib, zur Aufhebung gelangt ist die Wahrnehmung, zerglüht sind alle Empfindungen, zur Ruhe gekommen sind die Gemütsregungen, das Bewußtsein ist heimgegangen."[3])

Und nun wollen wir uns einmal vorstellen, wir stünden an der Bahre eines *erloschenen,* eben *heimgegangenen Arahat,* und ein anwesender Bhikkhu fragte uns: „Mein Freund, was wird bei der Auflösung des Körpers, jenseits des Todes, aus einem Mönche, der als ein *Arahat* den Einflüssen *(āsavā)* nicht mehr unterworfen ist?" Was würden und müßten wir antworten, wenn wir den Fall im Sinne der Lehre Buddhas beurteilen wollen? Wir müßten sagen: „Körperliche Form, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen, Bewußtsein sind vergänglich, leidvoll, sind nicht das Selbst. Was hier vergänglich, leidvoll, nicht das Selbst war, das ist zur Aufhebung gelangt, das hat sich aufgelöst.[4]) Für den Heimgegangenen gibt es kein Maß; das, wodurch man ihn benennen könnte, ist nicht mehr vorhanden;[5]) gar tief ist der Erlöste, unermeßlich, unergründlich, wie das große Meer."[6])

Nun gibt es aber ein Sutta in der Mittleren Sammlung,[7]) das nach einer weitverbreiteten Meinung eine unverblümte,

---

[1]) Sn 1074. [2]) Ud VIII, 10. [3]) Ud VIII, 9.
[4]) S XXII, 85. [5]) Sn 1076. [6]) M 72. [7]) M 22.

gar nicht mißzuverstehende Leugnung es *ātman*, des eigentlichen Menschen als einer Wirklichkeit, also des Wesenskerns in uns, von seiten Buddhas enthalten soll. Prüfen wir in aller Ruhe, ob das wirklich stimmt. Es wurde oben bereits darauf hingewiesen, daß Buddha es aus zwei Gründen, wenn es irgend möglich war, vermied, sich des Wortes *ātman (attā)* zur Bezeichnung dieses Wesenskerns in uns in *positiver* Fassung zu bedienen. Der Ausdruck war mehrdeutig und überdies durch verschiedene, zum Teil recht fragwürdige Theorien diskreditiert worden. Und so sehen wir, wie Buddha in dem vorliegenden Lehrtext sich in auffallend schroffer Form gegen eine dieser Theorien wendet. Er sagt: „Da nun, ihr Mönche, weder das Selbst *(attā)* noch ein dem Selbst Angehörendes *(attanīya)* wahrheitgemäß und sicher erfaßt werden kann, wie steht es dann mit der Lehre: „*Dies* die Welt, *dies* das Selbst; *das* werde ich nach meinem Tode werden, unveränderlich, verharrend, ewig (in der Zeit!) wechsellos, werde so in alle Ewigkeit mir gleich bleiben." Ist das nicht, ihr Mönche, eine vollendete Narrenlehre?" Es ist ohne weiteres klar, daß eine derartig formulierte Seelen-Theorie vom buddhistischen Standpunkt aus entschieden abzulehnen ist. Denn der *ātman* ist eben keine begrifflich noch sonst irgendwie erfaßbare Größe, von der man Aussagen dieser oder jener Art machen könnte. Aber wie ist denn das: Wird nicht in einem andern Lehrtext[1]) vom *tathāgata* genau dasselbe wie hier vom *ātman* (beide sind in diesem Zusammenhang synonym) ausgesagt, nämlich: *daß der tathāgata schon während des gegenwärtigen Lebens wahrheitgemäß und sicher nicht zu erfassen ist?* Und doch wird die *Tatsächlichkeit des tathāgata nach dem Tode* andernorts[2]) ausdrücklich als über jeden Zweifel erhaben festgestellt, wie wir gesehen haben. Ebensowenig nun, wie die Unmöglichkeit, „den *tathāgata* wahrheitgemäß und wirklich zu erfassen", eine Leugnung des *tathāgata* als einer Wirklichkeit bedeutet,

---

[1]) S XXII, 85. Auch in dem vorliegenden Text heißt es: „Schon im gegenwärtigen Leben nenne ich den Vollendet-Erlösten unerfaßbar."

[2]) M 72.

ebensowenig darf man aus der angeführten Stelle, die gleichfalls von der Unmöglichkeit spricht, „den *ātman* wahrheitgemäß und sicher zu erfassen" die Leugnung des *ātman* als einer Wirklichkeit herauslesen. Dazu liegt nicht die geringste Berechtigung vor.

Aber das Sutta enthält noch eine weitere Stelle, aus der viele eine Leugnung des *ātman* von seiten Buddhas folgern zu dürfen glauben. Dort heißt es nämlich: „Wenn, ihr Mönche, das Selbst vorhanden wäre *(attani sati)*, könnte es dann auch ein dem Selbst Angehörendes geben? Wenn ein dem Selbst Angehörendes vorhanden wäre, könnte es dann auch ein ‚Mir selbst' geben?" Die Mönche müssen diese beiden Fragen bejahen. Sieht man sich nun den ganzen Zusammenhang, in dem diese Stelle steht, genau an, so muß man sich wundern, wie man überhaupt darauf verfallen konnte, sie zu Gunsten der Leugnung des *ātman* ins Feld zu führen. Buddha hat vorher den Irrtum des *Persönlichkeitsglaubens (sakkāyadiṭṭhi)* behandelt und den Mönchen erklärt, daß es verkehrt sei, wenn jemand die fünf Stücke der Persönlichkeit: Körper, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen und Bewußtseinsinhalte („was da gesehen, gehört, gedacht, erkannt, erreicht, erforscht, im Geiste geprüft wird") in dem Sinne ansehe: „Das gehört mir an, das bin ich, das ist mein Selbst." Der geschulte Jünger dagegen sieht die Stücke der Persönlichkeit richtig so an: „Das gehört mir nicht an, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst." In diesem Zusammenhang kann also die angezogene Stelle m. E. nur bedeuten: Wenn jemand fälschlich in den Komponenten der Persönlichkeit sein wahres Wesen zu finden meint, indem er sagt: „Das ist das (oder „mein") Selbst", so gibt es für einen solchen Menschen natürlich auch etwas dem Selbst Angehörendes und ein ‚Mir eigen', indem er sagt: „Das gehört mir an, das ist mein eigen." Es folgt dann noch, um alle Zweifel zu beheben, eine längere Ausführung über *Anattā*, in der im Einzelnen dargelegt wird, daß der Mensch eben nicht in den Stücken der Persönlichkeit bestanden sei, diese für ihn vielmehr so wesensfremd und unwesentlich seien, wie die Reiser, Zweige und Blätter eines Waldes, die

ein Mann gerade fortschafft. Kein vernünftiger Mensch würde da denken: „Mich schafft jener Mann fort.“ Ebenso fremd sind unserm tiefsten Wesen die Komponenten der Persönlichkeit; sie sind eben *nicht das Selbst*, sind *an-attā*; von ihnen hat zu gelten: „Das gehört mir nicht an, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“ —

Aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich für die Lehre Buddhas (bezw. für den Buddhismus in einer frühzeitigen Phase) Folgendes: 1. Der Erlöste *(tathāgata)* jenseits des Todes als eine Wirklichkeit wird ausdrücklich behauptet. Damit ist 2. der eigentliche Mensch als Wirklichkeit sichergestellt. 3. Der eigentliche Mensch ist nicht in der Persönlichkeit (Geist-Leiblichkeit) bestanden, wohl aber im unerlösten Zustande in diese und damit in die Welt verstrickt. 4. Das Wesen des Menschen ist gedanklich und begrifflich nicht zu erfassen, nicht begreifbar zu machen; der Erlöste ist seiner Natur nach „tief, unermeßlich, unergründlich, meergleich.“ 5. Daher ist es unmöglich festzustellen, welcher Art die Verstrickung unseres Wesens in den ihm wesensfremden Komplex von „Beilegungen“ im Einzelnen ist. 6. Aus 1 folgt, daß der *Zustand* des Erlösten jenseits des Todes (*parinibbāna*; wir werden davon noch zu sprechen haben) unmöglich „der ewige Tod“, d. h. absolute Vernichtung (Pischel), noch auch eine bloße Negierung der Werde-Prozesse innerhalb des *Saṃsāra*, etwa „ein schlichtes Nicht-mehr“ (Dahlke) sein kann.

II. Der unerlöste Mensch. Der Upadhi als Scheinpersönlichkeit und Welt.

Buddhas Heilsbotschaft richtet sich an eine unerlöste Menschheit. Es spricht ein *Tathāgata*, ein Vollendet-Erlöster, zu dem der Vergänglichkeit unterworfenen, in Schuld und Weltleiden verstrickten, durch die Triebe gefesselten, geknebelten Menschen, der sich der Freiheit, die er haben könnte, in der tiefen Irrtumsnacht, die ihn umhüllt, nicht bewußt ist. In einem alten Lehrtext[1]) äußert sich der Meister

[1]) M 26.

über die Zeit, da er selbst noch unerlöst war, und über das Ziel der Freiheit, das er finden wollte, also: „Wie, wenn ich nun, der ich selber der Geburt, dem Altern, der Krankheit, dem Tode, dem Schmerz, der Unreinheit unterworfen bin, indem ich mir das Übel, das in diesem Zustande liegt, zum Bewußtsein bringe, den der Geburt, dem Altern, der Krankheit, dem Tode, dem Schmerz, der Unreinheit entrückten unvergleichlichen Seelenfrieden, das Nibbāna suchen würde?" Und nach Erringung der Freiheit spricht Buddha zum Versucher:[1]) „Befreit bin ich von allen Banden, himmlischen wie menschlichen; befreit bin ich von den großen Fesseln;" weiterhin, kurz vor seinem Abscheiden: „Der *Muni* ... hat seinen eigenen Werde-Zustand wie einen Panzer durchbrochen."[2])

Indem Buddha seinen Hörern die *Befreiung*, die *Erlösung (vimutti)*, als den wesentlichen Gehalt und das eigentliche Ziel seiner Botschaft vorstellte,[3]) war die nächste Aufgabe natürlich die, dem unerlösten Menschen, an den er sich wandte, klar zu machen, welcher Art denn diese Unfreiheit sei, in der er schmachtet, ihm Einblick zu gewähren in die Beschaffenheit der Bande, die ihn fesseln, der Schlacken, die ihn beschmutzen und ihm den geistigen Blick verdunkeln, der Bürde, unter der er mühselig und beladen, oft genug zum Umsinken müde, den Zeitenweg dahinwankt, — um ihm dann weiterhin die Mittel an die Hand zu geben, durch die er sich von den Fesseln freimachen, von den Schlacken läutern, der drückenden Last entledigen kann. Dieser Einblick in die Natur der hier in Rede stehenden feindlichen Mächte, sowie die Möglichkeit, sich ihren Einflüssen zu entziehen, sind nur unter e i n e r Voraussetzung möglich. Näm-

---

[1]) Mv I, 11 ff.

[2]) Ud VI, 1. Vielleicht enthält der nordbuddhistische Paralleltext im Divyāvadāna die bessere und ursprüngliche Lesart: „Er durchbrach die Hülle wie der Vogel das Ei."

[3]) „Gleichwie, ihr Mönche, das große Meer (nur) e i n e n Geschmack hat, den Geschmack des Salzes, ebenso auch, ihr Mönche, hat diese Heilsordnung und Disziplin (nur) e i n e n Geschmack, den Geschmack der Erlösung." Ud V,5 = Cv IX, 1—2.

lich nur dann, wenn wir in diesen Faktoren nicht wesenhaft bestanden sind, wenn sie nicht wir selbst sind, vielmehr bloße „Beilegungen", die uns belasten, so daß *wir selbst* durch ihre Abschüttelung, Ausrodung, Vernichtung in unserem eigentlichen Wesen unangetastet bleiben, — nur dann ist es möglich, dieses verhängnisvolle Urwalddickicht, in das wir verstrickt sind, als Objekt zu durchschauen (denn ich selbst als Subjekt kann nicht zugleich für mich Objekt sein) und jene Faktoren dann wie lästige *Fremdkörper*, die uns anhaften, abzustoßen. Und so faßt denn Buddha seine Heilsbotschaft — zunächst ganz summarisch — in die Worte zusammen: „Was euch *nicht* angehört, ihr Mönche, das gebet auf; aufgegeben von euch, wird es euch für lange zum Wohl und Glück gereichen!"[1])

Was aber ist das, was, nach diesem Ausspruch, uns *nicht* angehört und was aufgegeben werden soll? Wir erhalten darauf die Antwort:[2]) „Der *Körper*, die *Empfindung*, die *Wahrnehmung*, die *Gemütsregungen*, das *Bewußtsein* — die gehören euch *nicht* an, die gebet auf!" Hiermit sind wir beim Brennpunkt buddhistischer Erkenntnislehre angelangt; dieses Gebiet gilt es gründlich kennen zu lernen, objektiv zu betrachten und als einen Komplex rein unpersönlicher, wesensfremder Erscheinungen und Prozesse zu durchschauen. Um was es sich handelt, ist die *Geist-Leiblichkeit (nāma-rūpa)* des Menschen, anders ausgedrückt sein im Lebensprozeß befindlicher *Organismus*, seine *sinnfällige Erscheinungsform*, seine *Persönlichkeit.* Ein alter Text hebt die Bedeutung und Wichtigkeit des Gegenstandes besonders hervor:[3]) „Insofern also, Ānanda, einer geboren wird oder altert oder stirbt, vergeht oder entsteht, nur insoweit gibt es einen Pfad der Worte, einen Pfad der Erklärungen, einen Pfad des Erkennens, nur insoweit rollt das Rad, um in der gegenwärtigen Lebensform offenbar zu werden, — und das ist der lebendige Organismus mitsamt dem Bewußtsein." Also die Persönlichkeit ist das, was am Menschen erkennbar ist.

Dieser „lebendige Organismus mitsamt dem Bewußt-

---

[1]) M 22. [2]) ibid. [3]) D XV, 22.

sein" wird nun im Einzelnen fünffach gegliedert. Es sind das die sog. *fünf Khandhā* (Stücke, Komplexe, Gruppen), die gewöhnlich, d. h. im Hinblick auf den Unerlösten, *Upādānakkhandhā* genannt werden, d. h. „Haftensgruppen" oder „ergriffene Stücke", weil sie vermittels des *upādāna* (Ergreifen, Anhaften) gleichsam wie ein Brennstoff von der Flamme *ergriffen* werden, weil an ihnen gehaftet wird. „Die Willensgier ist im gegebenen Falle das Anhaften."[1]) Da ist zunächst *die körperliche Form (rūpa)*; darunter sind zu verstehen die *vier Großgebilde* oder *Elemente (mahābhūtā, dhātuyo)*[2]) und der auf sie zurückzuführende *Körper (kāya, rūpakāya)*. An den Körper sind die *geistigen Funktionen* gebunden, deren der Buddhismus in der Regel *vier* unterscheidet: *Empfindung (Gefühl; vedanā), Wahrnehmung (saññā), Gemütsregungen (saṅkhārā), Bewußtsein, (viññāṇa).* In praxi läßt sich eine scharfe Absonderung der geistigen Funktionen nicht durchführen: „Empfindung, Wahrnehmung, Bewußtsein, diese Drei erscheinen verbunden, nicht getrennt, und es ist unmöglich sie zu sondern und ihren Unterschied anzugeben; denn was man empfindet, das nimmt man wahr, und was man wahrnimmt, dessen wird man sich bewußt."[3])

Das *Bewußtsein (viññāṇa)* gilt, außer den eben genannten Elementen, als ein besonderes fünftes *Element*,[4]) welches, sobald im gegebenen Fall die Sinnentätigkeit einsetzt, sofort „in die Erscheinung tritt", geradeso wie (nach den obigen Ausführungen) das *Glanz-Element* im konkreten Falle als Feuerflamme „in die Erscheinung tritt". Vom *Element* Bewußtsein heißt es an einer Stelle:[5]) „Ein *unerkennbares*, unendliches, von allen Seiten leuchtendes Bewußtsein: dort findet Wasser, Erde, Feuer, Luft, keinen Boden." Das in der Persönlichkeit aufleuchtende Bewußtsein wird, je nach-

---

[1]) S XXII, 82.

[2]) Nämlich das Erd-, Wasser-, Glanz- und Wind- (oder Luft-) Element; s. Grimm: Die Wissenschaft des Buddhismus, p. 404 ff.; Verfasser: Pāli-Buddhismus,[2] p. 113 ff. Kanonische Texte: M 28; S IV, 30. [3]) M 43.

[4]) S XVIII, 9. Der *Raum* wird als 6. Element gezählt; M 111.

[5]) D XI, 85.

dem es durch den einen oder andern der sechs Sinne bedingt entstanden ist, mit brennendem Feuer verglichen, je nachdem dieses nach seinem Brennstoff, durch den es zustande kommt, als Holzfeuer, Reisigfeuer, Dungfeuer usw. unterschieden wird. „Ohne zureichenden Grund entsteht kein Bewußtsein.“[1]) Es wird an verschiedenen Stellen[2]) ausgeführt, wie durch die Sinne und deren Objekte bedingt Bewußtsein aufflammt; durch das Zusammenwirken dieser Drei ist der *Kontakt (phassa)* hergestellt; durch diesen Kontakt bedingt ist die *Empfindung*, weiterhin die *Wahrnehmung*. Von einem vollkommen erloschenen Erlösten heißt es: „Das Bewußtsein ist heimgegangen“,[3]) wie auch die Flamme, wenn sie erlischt, „heimgeht“ ins unoffenbare Element. Wo es sich um das Bewußtsein als *khandha* handelt, gilt es als fast synonym mit *citta* und *manas.*[4]) *Citta (*auch *cetas)* ist das *Herz* (natürlich nicht im anatomischen Sinne, wo es stets *hadaya* genannt wird), gedacht als feinstoffliches Organ und Sitz des inneren Sinnes, und kann sinngemäß als *Gemüt, Geist,* bisweilen auch als *Herz* wiedergegeben werden; *manas,* dessen Objekte die *dhammā* (Denkobjekte, Vorstellungen)[5]) sind, ist der (sechste) innere Sinn, der die durch die übrigen Sinne aufgefaßten Eindrücke gedanklich verarbeitet und ordnet.

In *vedanā* fließt im Buddhismus das in eins zusammen, was die abendländische Psychologie gewöhnlich als zwei gesonderte „Seelenvermögen“ anzusehen pflegt: *Empfinden* (als das einfachste Element des Erkennens) und *Fühlen.* Je nach dem Zusammenhang, ob mehr der rein perceptive Charakter von *vedanā,* oder ihr Gefühlston (Lust, Schmerz, Indifferenz) hervorgehoben wird, wird man der Übersetzung

---

[1]) M 38. [2]) Z. B. S XII, 44; XXXV, 107.

[3]) *viññāṇam attham agamā:* Ud VIII, 9.

[4]) S XII, 62: „Was man *citta, manas, viññāṇa* nennt, entsteht Tag und Nacht als dieses und vergeht als ein anderes.“

[5]) Das Wort bezeichnet in einem weiteren Sinne alle *Bewußtseinsinhalte* schlechthin, d. h. die Gesamtheit alles dessen, was uns zum Bewußtsein kommen, gegenständlich werden kann. Auch der Raum und Nibbāna gelten als *dhammā.*

Empfindung oder *Gefühl* den Vorzug geben. Qualitäten körperlicher Gefühle können nur Lust und Schmerz, die der geistigen Gefühle außer diesen auch Indifferenz sein.

Über die *saṅkhārā* wird noch besonders zu sprechen sein; das Wort wird vielfach in einem viel weiteren Sinne gebraucht als hier, wo es sich um eine besondere Gruppe der *Khandhā* handelt. Hier bezeichnet der Ausdruck besonders die *Willens*-Seite der geistigen Vorgänge, Gemütsregungen aller Art, wie Begehren, Haß, Zorn, dann den Kontakt von Sinn, Sinnesobjekt und dem dadurch bedingten Bewußtsein, ferner Aufmerksamkeit, Denk- und Willensakte. —

Mit den fünf *Khandhā* ist nun zugleich *die Welt* gegeben, die einzige „Welt", mit der es Buddha zu tun hat. Denn die Gesamtheit der durch die fünf Sinnesorgane vermittelten Objekte (einschließlich des eigenen Organismus) und ihre Verarbeitung zu Vorstellungen vermittels des Denkorgans bilden das, was hier *die Welt (loka), das All (sabbaṃ)*, die *Weltausbreitung* oder *Erscheinungswelt (papañca)* genannt wird: „Ich verkünde, daß in diesem klaftergroßen, bresthaften Leibe mit seinem Denken und Bewußtsein die Welt liegt, die Entstehung der Welt, die Aufhebung der Welt, sowie der zur Aufhebung der Welt führende Pfad."[1]) An einer andern Stelle[2]) heißt es, in der „Disziplin des Heiligen" werde das ‚*Welt*' genannt, wodurch ein die Welt Wahrnehmender zu seiner Vorstellung der Welt gelangt, nämlich die sechs Sinne und deren Objekte. Weiter wird gesagt: „Auge und körperliche Formen, Ohr und Töne, Nase und Gerüche, Zunge und Säfte, Leib und Tastbares, Denken und Denkobjekte, das nennt man *das All*,"[3]) und ferner noch: „Wie weit die sechs Kontaktgebiete reichen, soweit eben reicht *die Weltausbreitung*."[4]) Und nun beachte man wohl, wie der *Erlöste* im Hinblick auf diese drei Ausdrücke im Buddhismus bezeichnet wird: *der Überwinder des Alls (sabbābhibhū)*[5]); *der Überwinder der gesamten Welt (sabbalokābhibhū)*;[6]) *der*

[1]) S II, 3, 6. [2]) S XXIV, 116; XXXV, 84. [3]) S XXXV, 23.
[4]) A IV, 173.
[5]) Dh 353; Sn 211; It 112; M 26 = Mv I, 6.
[6]) Dh 418.

zum Ende der Welt Gelangte (lokantagū);[1] „die Welt hat an der Weltausbreitung ihr Wohlgefallen, *frei von der Erscheinungswelt sind die Vollendet-Erlösten*" *(nippapañcā tathāgatā)*;[2] „*der Vollendet-Erlöste ist von der Welt freigeworden*" *(lokasmā tathāgato visaññutto)*.[3]

In diesem erweiterten Sinne bezeichnet *rūpa* natürlich nicht nur den eigenen Körper, sondern die Gesamtheit aller Gestalten überhaupt, die als Objekte des Gesichtsinnes aufsteigen: „Alles, was es an Körperlichkeit gibt, vergangen, zukünftig oder gegenwärtig, eigen oder fremd, *grob-* oder *feinstofflich*."[4] Wir entnehmen hieraus, daß der Buddhismus auch *feinstoffliche (sukhuma)* Gebilde anerkennt. Eines Nachts erscheint vor Buddha ein „Göttersohn",[5] der sich aber in der grobstofflichen Sphäre nicht aufrecht erhalten kann, sondern niedersinkt und in sich zusammenbricht. Buddha rät ihm darauf, eine *grobstoffliche Erscheinungsform (olārika attabhāva)* anzunehmen, sich zu „materialisieren", wie man heute sagen würde.[6] An mehreren Stellen[7] wird erklärt, daß der Mensch außer dem grobstofflichen Körper auch eine feinstoffliche Leiblichkeit in mehreren Formen hat, die nach Erreichung der vierten Versenkungsstufe entwickelt und mit allen Haupt- und Nebenorganen herausgehoben werden kann, die bei dem erdgebundenen Alltagsmenschen wohl als noch nicht vollentwickelt, als unausgebildet zu denken ist. Aber auch diese fein-stoffliche Leiblichkeit hat, ebenso wie der grob-materielle Körper, mit unserem tiefsten Wesen, dem eigentlichen Menschen, nichts zu tun, ist vielmehr ebenso wie der grobe Leib etwas uns Wesensfremdes, eine bloße „Beilegung" und als solche vergänglich.

Das ist es ja gerade, was der Buddhismus immer wieder einschärft: Diese in den fünf *Khandhā* sich darstellende Persönlichkeit ist *als solche* keine Wirklichkeit, sondern *Schein*; wir erinnern uns der Worte, welche die Nonne Vajirā zum Versucher spricht: „Ein Lebewesen wird hier nicht

[1] Sn 1133; It 109; A IV, 5. [2] Dh 254. [3] It 112.
[4] Mv. I, 6 u. ö.
[5] Ein *devaputta* ist ein in der *Deva*-Welt wiedergeborener Mensch.
[6] A III, 126. [7] D II und III; M 77.

wahrgenommen." Hier, in der Persönlichkeit, haust der *Ich-macher (ahaṃkāra)*, der Einflüsterer: „*Ich*", „*mir eigen*", der in dem unerleuchteten Menschen Vorstellungen wie diese hervorruft: „*Ich*, N. N., bin das; *ich* bestehe in dieser Persönlichkeit; diese gehört *mir* wesentlich an; *ich* tue das und das." Der erdgebundene Alltagsmensch, der nichts erfahren, nichts gelernt hat, „sieht die körperliche Form als das Selbst an oder das Selbst als formhaft, oder er erblickt in dem Selbst die körperliche Form oder in der körperlichen Form das Selbst"[1]) und verfährt auch mit den übrigen *Khandhā* analog. Ein wissender Jünger dagegen sieht die *Khandhā* nicht in diesem Sinne an.[2]) „Dies Geschlecht ist dem Gedanken *Ich* ergeben, ist beschwert mit dem Gedanken *ein anderer*. Diese zwei irrigen Ansichten haben manche nicht verstanden, haben darin nicht den Stachel gesehen. Aber für den klar Sehenden, der den Stachel unschädlich gemacht hat,[3]) gibt es nicht den Gedanken: „*Ich* wirke," gibt es nicht den Gedanken: „*ein anderer* wirkt."[4]) Dem *Dünkel*[5]) ist dieses Geschlecht unterworfen, durch Dünkel gefesselt, durch Dünkel gebunden; auf Grund seiner Ansichten kommt es nicht über den *Saṃsāra* hinweg."[6]) Dieses Nichtwissen, Nichtverstehen ist es, von dem eingangs gesagt wurde: „Nichtwissen besteht darin, daß man das Nicht-Selbst für das Selbst hält."

Für diesen eigentümlichen Zustand des Verstricktseins in die Schein-Persönlichkeit und die mit dieser gegebene Erscheinungswelt braucht der Buddhismus zwei Ausdrücke, die, obwohl verschiedener Herkunft, ähnlich lauten und auch

---

[1]) M 44; 109, u. ö. [2]) ibid.

[3]) Nämlich dadurch, daß er *alles*, d. h. die Persönlichkeit und die in dieser sich darstellende Welt, als ihm wesensfremd erkannt hat, wovon zu gelten hat: ‚Das gehört mir *nicht* an, das bin *ich nicht*, das ist *nicht* mein Selbst'.

[4]) Sondern nur noch den Gedanken: „etwas entsteht" oder „wird zum Entstehen gebracht".

[5]) Dieser *Ich-bin-Dünkel (asmi-māna)* besteht in dem Dünken: „*Ich* bin es, *ich*, der ich in dieser Persönlichkeit bestehe, tue als N. N. dies oder jenes." [6]) Ud VI, 6.

annähernd dasselbe bezeichnen: *upādi* und *upadhi*. *Upādi*[1]) (zu *upādāna* zu stellen) bezeichnet den Zustand des Anhaftens und ist einfach ein kürzerer Ausdruck für die fünf *upādānakkhandhā*; *upadhi*, wörtl. „Hinzufügung, *Beilegung*" bezeichnet die *khandhā* als wesensfremde Bestandteile und betont noch besonders ihre Eigenschaft des Beschwert- und Verschlacktseins mit *Karman*, *Sinnenlust* und *Befleckungen* verschiedener Art. *Verstrickung* ist an vielen Stellen eine passende Übersetzung, ebenso *Beilegung*; an anderen Stellen ist der Sinn mehr „Anhaften", das, woran der Mensch haftet: „Lebensgüter". Wo hier von *upadhi* die Rede ist, handelt es sich um die erste und zweite Bedeutung, Bezeichnenderweise heißt *der Erlöste* sehr häufig[2]) *nirupadhi*: *von Verstrickung frei, frei von Beilegungen.*

III. Der Upadhi als Saṅkhāra, Karman,[3]) Bhava (Saṃsāra).

Wohl kein Wort in der buddhistischen Terminologie hat so verschiedene Übersetzungen erfahren wie *saṅkhāra*: Gestaltung, Bildekraft, Energie, Werdeprozeß, Lebensvorgang, Gebilde, Disposition, Tendenz, Residuum. Als wörtliche Übersetzung kommt *Gestaltung* der Grundbedeutung des Wortes wohl noch am nächsten, indem wir darunter *den Vorgang des Gestaltens* als auch *das Ergebnis des Gestaltungsprosesses* verstehen. Ein konkretes Bild wird uns dem Sinn des schwierigen Wortes etwas näherbringen. Nehmen wir einen *Eichbaum*. Dieser wächst und treibt Früchte, die Eicheln. Der Vorgang des Wachsens, das Hervortreiben der Früchte sind *saṅkhārā*; ebenso sind die Eicheln als Produkte jenes Gestaltungsprozesses *saṅkhārā*. Eine einzelne Eichel hat in sich wieder schlummernde Energien, latente

[1]) Das Wort kommt in den älteren Pāli-Texten nur in den beiden Kompositionen *sa-upādiessa* und *an-upādisesa (mit* bezw. *ohne einen Upādi-Rest)* vor.

[2]) Z. B. Sn 642; Dh 418; It 57; 69; 73.

[3]) Es wird hier statt der Pāli-Entsprechung *kamma* die Sanskrit-Form gebraucht, weil diese sich in Europa bereits eingebürgert hat.

Tendenzen und Dispositionen, die nur auf eine günstige Bedingung (Erdboden, Feuchtigkeit, Sonnenwärme) warten, um in Aktion zu treten und sich nach einer ganz bestimmten Richtung hin zu entfalten. Diese latenten Bildekräfte nun, die in einer bestimmten Zielstrebigkeit treibenden Tendenzen und Dispositionen, sind *saṅkhārā. Saṅkhāra* ist weiter die Entwicklung der Eichel zur Pflanze, ihre Umwandlung, ihr Wachstum, ihre Entfaltung usw., und schließlich auch das junge Bäumchen, wie es sich uns zu irgendeiner Zeit als Ergebnis dieser Prozesse darbietet. So löst der Buddhismus alle Sinnenobjekte, die uns als *Dinge* erscheinen, in *durch wirkende Energien unterhaltene Werdeprozesse (saṅkhārā)* auf. Eine sehr oft vorkommende Sentenz lautet: *sabbe saṅkhārā aniccā* „alle Werdeprozesse sind im Fluß" *(anicca* bedeutet weiterhin auch *vergänglich)*, womit gesagt sein soll, daß die „Dinge" als ein Verharrendes Täuschungen sind, die in Wirklichkeit nur beständig wechselnde Vorgänge des Vergehens und Wiederentstehens darstellen. Natürlich macht auch der Mensch in seiner Erscheinungsform hiervon keine Ausnahme. Die fünf *Khandhā,* die die Persönlichkeit ausmachen, sind ein Komplex von Werdeprozessen, wechselnd, fließend, vergänglich. Dabei ist zu beachten, daß die geistigen Funktionen viel schneller wechseln als der Körper.[1]) Das Wirken jener Energien oder Bildekräfte, die den Lebensprozeß *(āyusaṅkhāra)* bewirken und unterhalten, geht unter der Schwelle des Bewußtseins vor sich (man denke an die Tätigkeit der Sinne, an Herzschlag, Kreislauf, Sekretion, teilweise auch die Atmung). Der Buddhismus scheidet die *Saṅkhārā* in Beziehung auf den Menschen dreifach als *körperliche, sprachliche* und *geistige.* Als der eigentliche körperliche *Saṅkhāra,* der den Lebensprozeß unterhält und fortführt, gilt das *Ein- und Ausatmen.* Sprachliche *Saṅkhārā* sind *Erwägen* und *Überlegen,* denn „was man zuvor erwogen und überlegt hat, das formuliert man nachher in Worten."[2]) „*Wahrnehmen* und *Empfinden* sind geistige Zustände, an den Geist gebunden, daher sind sie der geistige *Saṅkhāra.*"[3])

---

[1]) S XII, 62. [2]) M 44. [3]) ibid.

In der Wendung *vayadhammā saṅkhārā (dem Untergang geweiht sind die Saṅkhārā)*, mit welcher der überlieferte letzte Ausspruch Buddhas beginnt, bedeutet also *saṅkhārā* aller Wahrscheinlichkeit nach den Organismus des Sprechenden als Wirkungsfeld und Ergebnis der den Werdeprozeß unterhaltenden Energien und diese selbst.

Eine besondere Bedeutung gewinnt die *Saṅkhāra*-Lehre durch ihre Übertragung auf das Gebiet des Sittlich-Religiösen. Der Buddhismus unterscheidet das *Wirken (karman)* dreifach als *Werk, Wort* und *Gedanken*. Alles Wirken des unerlösten Menschen „wirkt fort", es ist gleichsam eine Saat, die einmal zur Reife gelangen wird; es hinterläßt im Geiste bestimmte Spuren, die zunächst latent bleiben, um dann, wenn günstige Gelegenheiten eintreten, in Wirksamkeit zu treten. Jeder Mensch ist bei seiner Geburt irgendwie karmisch belastet, es finden sich Residuen, Dispositionen, Anlagen dieser oder jener Art aus früheren Lebensläufen vor. Buddha legt besonderes Gewicht auf die Beherrschung des Gedankenlebens, auf die Läuterung der Gesinnung. Es genügt nicht, daß der Mensch sich vor schlimmen Taten und Worten sorgsam hütet, auch unheilsamen Gedanken soll er keinen Zutritt gewähren. Aber selbst damit ist, wenn auch viel, doch noch nicht alles getan. Mancher glaubt wohl, Gemütsaufwallungen wie Zorn, Neid, Eifersucht, Begierde bereits überwunden zu haben, und dennoch können die *Keime* als *Veranlagung* noch in ihm schlummern und unter günstigen Bedingungen plötzlich hervorbrechen. Daher ist es nicht genug, nichts Unheilsames zu tun, zu reden oder zu denken, sondern es müssen die *Dispositionen*, d. h. die im Unterbewußtsein schlummernden *Saṅkhārā* emporgehoben, im Lichte des Tagesbewußtseins gleichsam sichtbar gemacht und in einem mühsamen Training durch geeignete Mittel zur Auflösung gebracht werden. So kann der Erlöste von sich sagen: „Der Geist ist von den *Saṅkhārā* freigeworden" *(visaṅkhāragataṃ cittaṃ.)*[1]) In einem alten Text[2]) wird besonders hervorgehoben, daß einstmals ein heilig wandelnder

[1]) Dh 154. [2]) Sn 293.

Brahmane nicht einmal im Traume mehr etwas Unkeusches getan habe, womit gesagt sein soll, daß hierzu keine Dispositionen mehr in ihm vorhanden waren. Karma-schaffend sind alle Werke, Worte und Gedanken, die in Begierde, Haß und Verblendung wurzeln; Werke, Worte und Gedanken, die nicht in ihnen wurzeln, schaffen kein *Karman*; jene binden also noch an den *Saṃsāra*, diese nicht: „Gleichwie, ihr Mönche, eine von Fäulnis, Wind und Hitze unbeeinträchtigte, unverdorbene, unversehrte, gesunde Saat, die auf einem fruchtbaren Acker, auf einem wohlbereiteten Boden richtig gesät wird, aufgehen, wachsen, sich entfalten wird, wenn zur rechten Zeit der Regen sich einstellt, genau so, ihr Mönche, werden, wenn eines Menschen Taten aus Begierde, Haß und Verblendung getan werden, in Begierde, Haß und Verblendung wurzeln, von Begierde, Haß und Verblendung begleitet sind, aus Begierde, Haß und Verblendung entspringen, jene Taten zur Reife gelangen, wo immer seine Person sein mag, und wo immer sie reifen, dort kostet er die Frucht jener Taten, sei es nun, daß sie sich in diesem oder im nächsten oder in einem späteren Leben einstellt."[1]) An derselben Stelle wird dann das nicht karmabildende Wirken mit einer gesunden Saat verglichen, die mit Feuer zu Asche verbrannt und in alle Winde zerstreut oder in einen schnell fließenden Strom geworfen wird; sie ist nicht mehr fähig, künftig ins Dasein zu treten.

Was wir „Dasein" nennen, stellt sich in der Lehre Buddhas als ein Fluß von Prozessen, von Vorgängen, als ein *Werden* dar; der indische Ausdruck dafür ist *bhava*. Der Buddhismus kennt für den Bereich des Erkennens — und das ist die Welt — kein verharrendes Sein, sondern nur Veränderung, Wechsel, Werde-Prozesse. Somit ist die Welt die Gesamtheit der *saṅkhārā*. Das Werden innerhalb des *Saṃsāra* kann sich sozusagen in verschiedenen Höhelagen, u. z. in *drei Bereichen, Regionen* oder *Sphären* abspielen. Es sind dies: die *Sinnenlust-Region*, zu der außer der Menschen-Welt als tiefere Stufen Tierheit, Gespensterreich und Hölle, als höhere

---

[1]) A III, 33.

Stufe die Welt der *Devas* gehören; die *Form-Region*, welche die höheren Brahma-Himmel umfaßt, und die *Nichtform-Region.*[1]) Diese höheren Regionen können in den Versenkungen von dem Meditierenden als Wirklichkeiten erlebt werden. Jeder Region gehören besondere Wesen an, mit denen der Mönch im *Samādhi* in Kommunikation treten kann.[2]) Von Buddha heißt es, er kennt diese Welten und den Weg, der dahin führt, genauer noch, als etwa ein Mensch die Straße kennt, die nach seinem Geburtsort führt.[3])

Nach diesen Ausführungen wird es verständlich werden, wenn es heißt, der Leib und die Sinnenorgane seien als durch früheres *Karman* gebildet und bestimmt zu erkennen und zu betrachten[4]) und *Karman* sei der Mutterschoß, der einen Menschen gebiert, und dessen Zuflucht. „Was da ein Mensch in Taten, Worten und Gedanken wirkt, das ist sein Besitz, das nimmt er mit sich, wenn er dahingeht. So wirke man Gutes, das ist eine Schatzkammer für künftige Zeit; heilsame Werke sind für die lebenden Wesen ein sicherer Boden in der andern Welt.“[5]) „Manche gehen (als Menschen) in einen Mutterschoß ein, die Übeltäter erscheinen in der Hölle wieder, die Gerechten gehen in den Himmel ein, die von den Einflüssen Befreiten erlöschen völlig. Nicht in der Luft, nicht in des Weltmeers Tiefen, noch wenn du die Höhlen der Berge aufsuchst: es findet nirgends in der Welt ein Ort sich, wo man der eignen schlimmen Tat entrinnen könnte.“[6]) „Es empfangen den, der recht gehandelt hat, wenn er von dieser Welt in die andere gelangt, die eigenen guten Taten wie Freunde einen lieben Freund bei der Heimkehr.“[7]) Die *Saṅkhārā*, das Dichten und Trachten des Herzens, sind das prädisponierende *Karman*, welches die Art und die Sphäre der künftigen Wiedergeburt, das ganze Milieu, in das der Mensch hineingeboren wird, und seinen Charakter, seine

---

[1]) D XV, 5; D XXXIII, 1, 10.

[2]) A VIII, 46; VIII, 64; M 79.

[3]) D XIII, 38; vergl. auch M 130 (gegen Ende) sowie die Gleichnisse über die verschiedenen Arten der Wiedergeburt in M 12.

[4]) S XXXV, 145; XXII, 79. [5]) S III, 2, 10, 2.

[6]) Dh. 126, 127. [7]) Dh 220.

Veranlagung, aber auch die Konstitution seines Körpers, bestimmt.[1]) „Eigner der Werke sind die Wesen, Erben der Werke, Kinder der Werke, Gefährten der Werke, Schützlinge der Werke. Das *Karman* scheidet die Wesen, das will sagen hinsichtlich der Minderwertigkeit und Vorzüglichkeit."[2]) Wirkliche Ruhe und wahrer Friede und ein Ende aller Unrast ist erst dann gegeben, wenn die *Saṅkhārā*, die Bildekräfte, die in uns schlummernde Karma-Saat und damit künftige Werdeprozesse vernichtet sind: „Dies ist das Friedvolle, dies das Hocherhabene, nämlich das Ruhigwerden aller Prozesse, das Verlassen aller ‚Beilegungen', die Vernichtung des Dranges, die Aufhebung, das Nibbāna."[3]) Der *Erlöste* ist *„über das Werden hinweggekommen" (bhavassa pāragū)*.[4])

IV. Der Upadhi als Vergänglichkeit, Leiden, Nicht-Selbst.

In den alten Texten wird immer wieder hervorgehoben, Buddha bezwecke mit seiner Botschaft nur eins: das *Leiden (dukkha)* und die *Aufhebung des Leidens* kennen zu lehren.[5]) Die Tatsache, daß das *dukkha* im Mittelpunkt der buddhistischen Lehrverkündigung steht, hat vielfach Veranlassung gegeben, Buddhas Lehre gänzlich mißzuverstehen. Man nennt den Buddhismus die allerpessimistischste Religion. Von jenem Pessimismus, der die Welt grau in grau sieht, der auch die Stimmung „vergräulicht" und im Grunde nichts anderes als verdrängter Daseinstrieb ist, ist der Buddhismus nun weltenweit entfernt. Es ist sehr beachtenswert, daß es nach dem *Pātimokkha* (der Beichtliturgie) einem *Bhikkhu* als schwere Schuld angerechnet wird, wenn er zu einem seiner Mitmönche spricht: „Mein Freund, was frommt dir dieses

[1]) Vergl. M 57, besonders M 135 und 136; A III, 142; IV, 232.

[2]) M 135. [3]) A X, 60 u. ö.

[4]) It 100. Im Hinblick auf die verhängnisvollen Möglichkeiten, welche mit den latenten Dispositionen gegeben sind, werden in Dh 203 die *Saṅkhārā* „das größte Übel" genannt.

[5]) Dieser Gedanke wird in den Texten so häufig zum Ausdruck gebracht, daß von Quellennachweisen abgesehen werden kann.

erbärmliche Leben? Besser denn leben wäre sterben für dich" und wenn er mit solchen und ähnlichen Worten eine Lobrede auf das Sterben hält und in jenem eine Sehnsucht nach dem Tode wachruft. Wer sich in den kanonischen Texten umgesehen hat, weiß, daß der Buddhismus sein Auge vor den Freuden und Annehmlichkeiten, die das Leben bieten kann, keineswegs verschließt, daß er vielmehr dort, wo es gilt, die lichten Seiten des Lebens zu schildern, in der Ausmalung der einzelnen Züge unübertroffener Meister ist.

Wichtig für ein richtiges Verständnis des Buddhismus in diesem Punkte ist ein in den kanonischen Texten häufig begegnendes Thema.[1]) Es handelt sich darum, die Gegebenheiten *(dhammā)*, z. B. die körperlichen Formen, die Gefühle, die Sinnengenüsse, nach einer *dreifachen Richtung* hin zu prüfen. Da lesen wir an einer Stelle:[2]) „Solange ich nicht solcherart hinsichtlich der Welt das *Labsal* als *Labsal*, das *Elend* als *Elend*, die *Überwindung* (wörtl. *Entrinnen)* als *Überwindung* der Wirklichkeit gemäß erkannte, solange hatte ich keine Gewißheit, ... das unübertroffene höchste Erwachen ganz verwirklicht zu haben", und andernorts[3]) heißt es, daß alle Asketen und Brahmanen, die diese dreifache Erkenntnis nicht besitzen, das Ziel des Asketentums verfehlt haben. Einmal erklärt Buddha diese dreifache Schau in folgender Weise an der körperlichen Form:[4]) „Was da, durch körperliche Form bedingt, an Glück, an Befriedigung entsteht, das ist *Labsal* der körperlichen Form. Was da an körperlicher Form vergänglich, leidvoll, dem Vergehen geweiht ist, das ist *Elend* der körperlichen Form. Was da bei körperlicher Form Niederzwingen der Willenslust, Verlassen der Willenslust ist, das ist *Überwindung* der körperlichen Form." Dieser Gedanke wird in einem Sutta der Mittleren Sammlung[5]) in einem sehr realistischen Bilde anschaulich vorgeführt. Es ist da die Rede von einer schönen Jungfrau in der Maienzeit des Lebens, über die ein gutes Karman alle Fülle der Lieblichkeit verschwenderisch ausgegossen hat, — eine wahre

---

[1]) Z. B. M 13; 26; 102; S XXII, 82; A III, 102; 103; 104; 105.
[2]) A III, 102. [3]) A III, 105. [4]) S XXII, 82. [5]) M 13.

Augenweide für jedermann. Alles Glück und Wohlgefallen nun, das da in Abhängigkeit von dieser Schönheit und Lieblichkeit entsteht: das ist *Labsal* der körperlichen Form. Aber siehe da, die Zeit wird kommen, da sich das Labsal in Elend verkehrt: Wenn dann diese Schwester zu einer späteren Zeit in hohem Alter gesehen würde, wie sie gebeugt, gekrümmt, siech, welk, mit klaffenden Zahnlücken und mit verrunzelter Haut, auf einen Stab gestützt, mühsam dahinwankt, oder wie der Körper als Leiche auf den Totenplatz geworfen, alle Stadien der Verwesung durchmacht und von allerlei Getier zernagt wird, — dann ist alle Schönheit und Lieblichkeit dahin, und aus ist es mit dem Labsal; offenbar geworden ist das *Elend* der körperlichen Form. Und wie die körperliche Form, sagt Buddha, so soll man alle Dinge der Welt unter diesem dreifachen Aspekt: Labsal, Elend und Überwindung, betrachten. Schon hier sehen wir, um was es sich bei dem buddhistischen *dukkha* eigentlich handelt: außer dem eigentlichen „*Stachel*", d. h. der Unsumme der als körperlicher Schmerz oder geistiges Weh empfundenen Unlust-Gefühle[1]) in der Welt ist es die *Vergänglichkeit,* in der das von Buddha gepredigte Leiden wurzelt. Dieses große Weltleiden kommt in einer Stelle des Bhāgavata-Purāṇa schön zum Ausdruck: „Als Yudhiṣṭhira die Herrschaft wieder erlangt hatte und in einem Enkel die Stammfolge gesichert sah, da schwelgte er mit seinen den Welthütern vergleichbaren Brüdern im höchsten Glück. Aber während sie so ihrem Heim sich widmeten und sorglos an nichts anderes dachten, ging ihren Gang die unsichtbare Zeit, die ewig unwiderstehliche. Als Vidura ihr Kommen gewahrte, sprach er zu Dhṛtarāṣṭra: ‚Schnell, o König, verlaß dein Heim! Sieh jenen Schrecken sich nahen, o Herr, vor dem es noch nie einen Schutz gab in der Welt; die Zeit ist's, der Erhabene, der wir alle untertan sind. Von ihr ereilt, wird seines Lebens,

[1]) „Diese drei Gefühle gibt es, ihr Mönche. Welche drei? Das Wohlgefühl, das Wehgefühl, das indifferente Gefühl. Das Wohlgefühl, ihr Mönche, ist als weh anzusehen; das Wehgefühl ist als ein Stachel anzusehen; das indifferente Gefühl ist als vergänglich anzusehen." It 53.

das ihm so teuer ist, im Augenblick der Mensch beraubt; was helfen dann Schätze, was alle Güter der Welt!' "

Aber damit ist das *Leiden*, wie es die Lehre Buddhas erfaßt, noch nicht voll gekennzeichnet. Erst der *Upadhi* ist es, der dem *dukkha* seinen Stempel aufdrückt; wir lesen: „*Der gesamte Upadhi ist ja die Voraussetzung für das Zustandekommen dieses Leidens.*"[1]) Wie soll man das verstehen? *Upadhi* ist Verstrickung in die Welt; *Upadhi* ist *lechzendes Dürsten* nach den Sinnenobjekten und *Nichtwissen*, Unkenntnis ihrer Natur und ihres Wesens; *Upadhi* ist *Karman*, das uns an das Rad des Werdens kettet; *Upadhi* ist Schuld, Befleckung und jener Irrtum, der uns verleitet, das Vergängliche für nicht vergänglich, das Unreine für rein, das mit Leid Verknüpfte für Glück und die wesensfremden „Beilegungen" (das Nicht-Selbst) für das Selbst zu halten.

In der Sinnentätigkeit, im Wirkungsfeld des Bewußtseins ist der Brennherd zu suchen. „Die Sinnenreize *(phassā)* treffen auf in Abhängigkeit von der Verstrickung *(upadhiṃ paṭicca)*; wodurch sollten den, der von der Verstrickung frei ist *(nirupadhiṃ)*, Sinnenreize treffen?"[2]) Die Welt bietet sich uns als eine Mannigfaltigkeit von Sinnenobjekten dar, deren wir uns vermittels der sechs Sinne bewußt werden. Wir nehmen wahr durch den Gesichtsinn Gestalten, durch den Gehörsinn Töne, durch den Geruchsinn Gerüche, durch den Geschmacksinn Schmeckbares, durch den Körper (als Tastorgan) Tastbares, und mit dem inneren Sinn verarbeiten wir die bunte Fülle des Wahrgenommenen, ordnen die einzelnen Eindrücke einheitlich und denken darüber nach. Nun haust in dem Menschen eine unheilvolle Macht: ein fieberndes *Begehren*, ein schier unlöschbarer *Durst*, ein alles überwältigender *Drang*, der den Menschen antreibt, sich in den Besitz der Sinnenobjekte zu setzen, sie zu erhaschen und zu ergreifen, sie zu genießen und auszukosten, an ihnen Ergötzen und Wohlgefallen zu finden. Diese den Menschen be-

---

[1]) Ud III, 10. Es ist mit der Siamesischen Ausgabe *sabbupadhiṃ hi paṭicca* zu lesen.

[2]) Ud II, 4.

herrschende verhängnisvolle Macht ist jene *taṇhā*, auf die in erster Linie das *dukkha* zurückgeführt wird: „Es ist jener zu weiterem Werden führende, von Wohlgefallen und Lust begleitete ‚Durst', der bald hier, bald dort sich ergötzt, das will sagen: der Durst nach Sinnenlust, der Durst nach Werden, der Durst nach Vernichtung."[1][2] In zwei Sutten der Mittleren Sammlung[3] wird anschaulich geschildert, wie die Alltagsmenschen, die Weltkinder, dem Trieb der *taṇhā* folgend, in Begierde, Haß und Verblendung verstrickt, teils in sichtbarer, teils in verborgener Leidensverkettung unübersehbares *dukkha* schaffen. Diese Menschen befinden sich in völliger Unkenntnis über das, was bei den Sinnenobjekten Labsal, Elend und Überwindung ist. Voll Begierde jagen sie den Objekten, die ihnen reizvoll und lieblich erscheinen, nach und ernten Leid, wenn die Objekte ihnen entrissen werden oder entschwinden, gleich einer Luftspiegelung in der Wüste; andere Objekte, die ihren Wünschen zuwiderlaufen, werden gemieden, geflohen, verabscheut. So flammen Begierde, Haß, Widerstreit, Habsucht, Neid, Übelwollen, Zorn, Grausamkeit auf, und die Menschen lassen sich zu schlimmem Wirken *(karman)* in Gedanken, Worten und Werken hinreißen. Hier wirken sich die „*Einflüsse*", die *Überflutungen (āsavā)* aus; es sind das die beständigen Reize, denen der Mensch ausgesetzt ist, denen er unterliegt, an die er sich voller Begier anklammert: die Sinnenlust, der Lebenstrieb, verkehrte Ansichten und das Nichtwissen, das ihn über die wahre Natur der Sinnenobjekte hinwegtäuscht.[4] „Bei einem leichtfertigen Menschen wuchert der Drang wie

---

[1]) Mv I, 6; S LVI, 11 und oftmals im Kanon.

[2]) *Vibhava* bedeutet „Vernichtung" und „Daseinsentfaltung". Daß das Wort in diesem Zusammenhang *Vernichtung* bedeutet, ergibt sich mit Sicherheit aus Ud III, 10 und It 49, wo *vibhava, Vernichtung*, dem *bhava, Werden*, an die Seite gestellt wird. Es ist da die Rede von gewissen Asketen und Brahmanen, die, des Werdens überdrüssig, die Vernichtung anstreben, um vom Werden loszukommen, und damit „über das Ziel hinauslaufen". Ihr Ziel besteht darin, daß man, wie sie sagen, „bei der Auflösung des Körpers, jenseits des Todes, ausgerottet, vernichtet wird, nicht weiterlebt jenseits des Todes."

[3]) M 13 und 14. [4]) Vergl. M 2; 9; It 56; A III, 13 u. ö.

ein Schlinggewächs. Er eilt von einem Werden zum andern, einem Affen gleich, der im Walde nach Früchten sucht."[1]) „Von Gier getrieben, rennt der große Haufe wie ein gehetzter Hase hin und her."[2]) „Durch die Drangfessel gebunden, wandern die Wesen, den Lauf der Geburten durcheilend, eine lange Zeit."[3]) „Wen dieser niedrige Drang, der die Welt beherrscht, überwältigt, dem häuft sich der Kummer immer mehr, wuchernd wie das Bīraṇa-Gras."[4]) Aber der Heilige hat den Trug der Sinnengenüsse durchschaut; er weiß: „Was es auch an Glück der Sinnengenüsse in der Welt, was es auch an jenem himmlischen Glück geben mag, — das ist nicht wert den sechzehnten Teil des Glückes, das in der Vernichtung des Dranges liegt."[5]) Daher heißt der *Erlöste drangbefreit (vītataṇha),*[6]) *beseligt in der Vernichtung des Dranges (taṇhakkhayarata),*[7]) *den Einflüssen nicht mehr unterworfen (khīṇāsava),*[8]) *in der Vernichtung des Dranges erlöst (taṇhakkhaye vimutto)*[9]).

Kehren wir noch einmal zu dem Vergänglichkeits-Gedanken zurück. Der Abendländer glaubt in der Regel nur an ein Leben in dieser Zeitlichkeit. Und ein Menschenleben kann unter Umständen sich ganz licht und freundlich ausnehmen, vergleichbar einer kurzen Wegstrecke in blumiger Au, die im Sonnenschein liegt. Etwa so, wie es bei jenem Herdenbesitzer Dhaniya[10]) der Fall war. Der Mann war mit irdischen Gütern, die er ehrlich erworben hatte, gesegnet. Das Familienleben war glücklich, eine Schar blühender Kinder wuchs heran, Krankheit und Tod waren bisher an seiner Pforte vorübergegangen. Friede und Eintracht herrschten im Hause, ein gutes Gewissen leuchtete aus dem Auge der Insassen. Ein solcher Mann mag wohl sagen: „Ich begreife durchaus nicht, inwiefern das Leben leidvoll sein soll. Das Leben ist doch schön, es ist eine wahre Lust zu leben! Und daß ich einmal sterben muß, — je nun, wir alle müssen sterben, da heißt's eben, sich in das Unvermeidliche fügen.

[1]) Dh 334. [2]) Dh 342/43. [3]) It 15. [4]) Dh 335.
[5]) Ud II, 2. [6]) Sn 83; Dh 351/52. [7]) Dh 187.
[8]) Sn 82; 471; 539; 644; Dh 89; 420; It 44; 84; 96; Ud I,6; M 1; S XXII, 85 u. ö. [9]) Dh 353. [10]) Sn I, 2.

Wie's drüben aussieht — wenn es überhaupt ein Drüben gibt — das weiß niemand. Schlechter als hier wird's kaum sein. Und wenn es mit dem Tode aus ist, nun, dann ist das auch nicht schlimmer als damals vor meiner Geburt; damals war ich ja auch nicht da, wenigstens weiß ich nichts davon."

Buddha sah das Dasein aus einer andern Schau. Er schaute außer dem Menschsein andere Welten, andere Zustände, in denen der Mensch nach seinem Abscheiden wiedererscheinen kann, — Welten, die entsetzliche Abgründe sind, jähe Abstürze, wo Schrecken und Grausen wohnt. Da sind die *Höllen*, von denen es heißt: „Einzig unerwünscht, einzig leidvoll, einzig unerfreulich ist das, und es kann nicht einmal gleichnisweise richtig klar gemacht werden, wie tief das Leid der Hölle ist."[1]) Auch die fürchterlichsten Torturen, welche eine über alle Maßen barbarische Justiz ersonnen hatte,[2]) „können gegenüber dem Leid der Hölle überhaupt nicht gezählt, nicht in Betracht gezogen werden, halten damit gar keinen Vergleich aus."[3]) Da ist als ein weiterer Abgrund *der tierische Schoß*. Auch die Leiden der Tierwelt, wo es Brauch ist, „daß eins das andere auffrißt," können durch Worte nicht leicht begreiflich gemacht werden.[4]) Und ist einmal ein Mensch in eine abgründige Welt geraten, so ist es sehr, sehr schwer, aus diesem Zustand wieder emporzukommen und Menschtum zu erreichen. Eher noch würde eine einäugige Schildkröte, die alle hundert Jahre einmal aus dem Meere emportaucht, mit ihrem Halse in eine einösige Reuse, die auf dem Meere schwimmt und von den Winden umhergetrieben wird, hineingeraten, als daß ein in den Abgrund hinabgesunkenes Wesen wieder einmal zum Menschsein gelangt.[5]) Und in solche Abgründe kann nach Buddhas Lehre ein Mensch infolge seiner Verschuldung hinabsinken.

Buddha sah das Leid des Lebens, wie es, im Hohlspiegel des *Saṃsāra* reflektierend, myriadenfach sich vervielfacht,

---

[1]) M 129.

[2]) Vergl. M 130; A II, 1 und die Angaben bei Nyānatiloka, Zweier-Buch, p. 2 f., Anm.

[3]) M 129. [4]) a. a. O. [5]) a. a. O.

titanenhaft sich auftürmt. Er schaute die nagende Woge der Vergänglichkeit nicht nur in diesem einen Erdenleben; er vernahm den Widerhall ihres Brandens aus abgelebten Existenzen heraus; er vernahm es, voraussehend in eine Zeit, da der Leib längst in Staub zerfallen ist. Und er sah die zermürbende Arbeit dieser Woge im Leben der Menschenkinder, im dunkeln Dasein der Tierwelt, im Reiche glücklicher und unseliger Geister; ja auch in der Glanzwelt des großen Brahmā, und wohin sonst sein lauschendes Ohr horchte, vernahm er das Rauschen dieser Woge des Allvergehens. Dieses flüchtige Erdenleben ist nur ein winzig kleines Glied in einer unübersehbaren Kette von Existenzen. So sieht es ein Buddha.

Ein Weltalter *(kappa)* ist eine ungeheuer lange Zeitspanne. Wollte jemand die Knochen aller der Leiber, die ein Wesen während *eines* Weltalters getragen hat, sammeln und zu Hauf schichten, so würde das eine Knochenmenge, eine Knochenmasse, ein Knochengerippe ergeben so groß wie der Berg Vaipulya, und des Gesammelten würde kein Ende sein.[1]) Wie lang ist wohl ein Weltalter? Hier ein Gleichnis:[2]) Es sei da irgendwo ein ganz massiver Felsen, je eine Meile in die Höhe, Breite und Länge. Alle hundert Jahre einmal kommt ein Mann und streift mit dem Saum eines seidenen Gewandes je einmal den Felsen, so würde dieser durch das Streifen eher abgenutzt sein und verschwinden, als ein Weltalter. Und unendlich viele solche Weltalter sind bereits abgelaufen, unzählbar viele wie die Sandkörner an den Ufern der Gaṅgā.[3]) „Und während so langer Zeit nun hat das Leid bestanden, hat das Weh bestanden, hat das Elend bestanden, haben die Leichenstätten sich aufgetürmt. Dies aber genügt vollauf, um aller Werdeprozesse satt zu werden, es genügt, um das Wohlgefallen daran zu verlieren, es genügt, um sich davon loszulösen.“[4])

„Um sich davon loszulösen!“ Diese Worte sind — selbstverständlich — nicht an einen Haufen *Saṅkhārā* gerichtet,

---

[1]) It 24. [2]) S XV, 5.
[3]) S XV, 8. [4]) S XV, 5 u. 6.

der sich einbildet, ein wirkliches Wesen zu sein, und dessen „Erlösung“ etwa darin besteht, daß diese Einbildung zum Verlöschen gebracht wird, womit dann der vermeintliche Mensch rest- und spurlos verschwindet (das heißt doch in diesem Zusammenhang nichts anderes als: radikal vernichtet wird); diese Worte sind vielmehr an den wirklichen, eigentlichen Menschen gerichtet, der in den *Upadhi* verstrickt ist und leidet, und der sich von den Werdeprozessen, den Saṅkhārā, loslösen *kann*, eben weil er nicht in ihnen besteht, weil sie, in richtiger Schau gesehen, für ihn wesensfremde ‚Beilegungen‘ sind.

In vielen Darstellungen des Buddhismus kann man Sätze lesen wie den folgenden: „Der Mensch besteht aus den fünf Khandhas.“ Ich habe vor Jahren einmal geschrieben, ein Satz wie dieser bedeute eine grundstürzende Verkennung des Buddha-Gedankens. Ist damit etwa zu viel gesagt? Stellt nicht einer, der jenen Satz schmiedet, geradezu die Pyramide auf den Kopf, wenn man bedenkt, daß uns wie ein tausendfältiger Ruf aus dem Pāli-Kanon die Mahnung entgegenschallt, der Mensch bestehe eben nicht aus und in den fünf *Khandhā*, er habe diese vielmehr, „der Wirklichkeit gemäß“, so anzusehen: „Das gehört mir nicht an, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“? So sehr betont Buddhas Lehre den uns wesensfremden Charakter alles Werdens der ganzen Welt, daß ein berühmtes Sutta[1]) förmlich widerhallt von der Versicherung: der freigewordene Mönch „läßt die niederen und die höheren Welten hinter sich, wie die Schlange ihre abgenutzte alte Haut.“ Also der Dhamma verkündet feierlich, daß der Mensch, wenn er sein Leben entsprechend gestaltet, sich von der ganzen Welt, und damit vom Vergänglichen, und damit vom Leiden loslösen, aus ihm sich gleichsam herausziehen, es hinter sich lassen kann, gerade weil das alles ihm *nicht* angehört, *nicht* er selbst ist, mit seinem Wesen *nichts* zu tun hat; *der Erlöste hat sich aus der Verstrickung herausgewunden (nirūpadhi vimutto)*.

Einstmals[2]) weilte Buddha mit seinen Jüngern im Jeta-

[1]) Sn I, 1. [2]) S XXXV, 101 und 137; M 22.

Haine bei Sāvatthī. Er wendet sich an die Mönche und spricht: „Wenn da, ihr Mönche, ein Mann alles, was in diesem Jeta-Haine an Gräsern, Reisern, Zweigen und Laub vorhanden ist, forttrüge und verbrennte oder sonst nach Gutdünken damit verführe, würde euch wohl da der Gedanke kommen: ‚*Uns* trägt der Mann fort, *uns* verbrennt er oder verfährt sonst nach Gutdünken mit *uns?*' " — „Gewiß nicht, Herr." — „Und warum nicht?" — „*Nicht ist ja das unser Selbst* (d. h. *wir selbst!) oder etwas dem Selbst (uns selbst!) Zugehöriges.*" — „Ebenso auch,[1]) ihr Mönche, gehören die fünf Stücke der Persönlichkeit, gehören die Sinne, das durch die Sinnentätigkeit aufflammende Bewußtsein und die Sinnenobjekte (die Welt) euch *nicht* an; das alles gebet auf, von euch aufgegeben wird es euch zum Wohl und Glück gereichen."

Ein unverbildeter Mensch, der durch die irreführende Auffassung schulgebundener Erklärer noch nicht voreingenommen ist, kann diese Stelle, in welcher der nicht in der Geist-Leiblichkeit bestehende eigentliche Mensch als eine Wirklichkeit aufs schärfste herausgehoben und betont wird, unmöglich mißverstehen. Die Stelle ist so klar und verständlich und wirkt in ihrer genialen Ursprünglichkeit so unmittelbar, daß wir kein weiteres Wort darüber zu verlieren brauchen. Sie bietet uns die meist mißverstandene *Anattā*-Lehre in klarster, plastischer, greifbar anschaulicher Fassung.

Anattā heißt wörtlich *nicht das Selbst* oder (was genau denselben Sinn hat) *das Nicht-Selbst.* Das Wort wird in den älteren Texten vorwiegend als Substantiv gebraucht; es steht auch in einem Satze wie *saṅkhārā anattā* („die Gemütsregungen sind nicht das Selbst") im Singular und *muß* daher in der angegebenen Weise übersetzt werden. Die Übersetzung *wesenlos*, der man so häufig begegnet, verwischt, ja verdreht den Sinn vollständig. Wenn man das Wort schon adjektivisch übersetzen will, könnte man höchstens sagen *wesensfremd* in dem Sinne „dem Wesen *(attā, ātman)* des Menschen *nicht* angehörend."

[1]) Das Folgende habe ich der Kürze halber zusammengefaßt.

Gleich nach seiner ersten Rede im Gazellenhain bei Benares wendet sich Buddha an die fünf Asketen mit den Worten:[1] „Der Körper, ihr Mönche, ist *nicht das Selbst (anattā)*; wäre nämlich, ihr Mönche, der Körper *das Selbst (attā)*, so würde er nicht der Krankheit unterworfen sein, und man könnte vom Körper sagen: ‚So und so soll mein Körper sein; so und so soll mein Körper nicht sein.' Da nun aber, ihr Mönche, der Körper *nicht das Selbst* ist, so ist er der Krankheit unterworfen, und man kann vom Körper nicht sagen: ‚So und so soll mein Körper sein; so und so soll mein Körper nicht sein'." Dasselbe wird dann von den vier übrigen *Khandhā* gesagt. Was ist nun der Sinn dieser Stelle?

Wenn man zu Buddhas Zeit vom *ātman* im höchsten Sinne sprach, wäre es ein geradezu ungeheuerlicher Gedanke gewesen, der *ātman* sei der Krankheit und anderen Gebrechen und Schwächen der menschlichen Natur unterworfen. Da nun aber der Körper und die übrigen *Khandhā* solchen Gebrechen unterworfen sind, können sie unmöglich das Selbst *(ātman)* sein. Weiter: Das Selbst ist sein eigener, souveräner Herr, ist sein eigener Machtbereich, kann über sich verfügen. Über die *Khandhā* aber können wir nicht in der Weise verfügen, daß wir sagen könnten: ‚So und so soll *mein* Körper usw. sein; so und so soll *mein* Körper nicht sein', da der Körper usw. uns ja nicht angehört, wir also nicht einmal im eigentlichen Sinne sagen können *mein* Körper, *meine* Empfindung usw. Auch aus diesem Grunde können die *Khandhā nicht das Selbst sein.*[2]) Man übersetze an dieser Stelle *anattā* einmal mit *wesenlos*, und man wird über den *Unsinn* staunen, der dabei zu Tage gefördert wird. —

In einem Lehrtext der Mittleren Sammlung[3]) wird der Gedanke ausgeführt, daß man von keiner Gegebenheit, bei

---

[1]) Mv I, 6, 38.

[2]) Vergl. M 35: „Was meinst du wohl, Aggivessana, der du sagst: ‚Der Körper ist mein Selbst', erfüllt sich dir bei diesem Körper etwa der Wunsch: ‚So und so soll mein Körper sein'; ‚so und so soll mein Körper nicht sein'?" Auf diese Worte blieb Saccaka, der Niganther, stumm.

[3]) M 148.

der ein Entstehen und Vergehen wahrgenommen wird, behaupten dürfe, sie sei *das Selbst (attā)*, da man sonst zugeben müßte: „Mein Selbst entsteht und vergeht.“ Nun wird aber ein Entstehen und Vergehen wahrgenommen 1. bei den sechs Sinnen, 2. bei den diesen entsprechenden Objekten, 3. bei dem dadurch aufspringenden Bewußtsein, 4. bei dem aus dem Zusammenwirken dieser drei Faktoren sich ergebenden Kontakt, 5. bei den aus dem Kontakt entspringenden Sinnesempfindungen (nebst dem mit ihnen jeweils verquickten Gefühlston), 6. bei dem in den Empfindungen wurzelnden ‚Durst‘ nach Auskostung der Sinnengenüsse. Bei allen diesen Dingen also wird ein Entstehen und Vergehen wahrgenommen, weshalb von ihnen unmöglich gesagt werden kann: Das ist das Selbst.“

Sehr häufig begegnet im Kanon die Wendung: „Was vergänglich ist, das ist leidvoll; was vergänglich und leidvoll ist, das ist das Nicht-Selbst *(anattā)*, und von dem Nicht-Selbst hat zu gelten: ‚Das gehört mir nicht an, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.‘ “ Es ist also der *Upadhi*, d. h. die Persönlichkeit und die mit dieser gegebene Welt, von dem zu gelten hat: *Vergänglich, leidvoll, nicht das Selbst.* Warum legt Buddhas Lehre so großen Nachdruck auf diese Feststellung? Weil dieser Gedanke dem Alltagsmenschen seiner Natur nach von Grund aus widerstrebt; für ihn gilt das Wort: „Schwer zu verstehen ist das, was man das Nicht-Selbst nennt; nicht ist ja die Wahrheit leicht zu verstehen.“[1]) „Seit langen Zeiten hat der unwissende Alltagsmensch die Vorstellung gehegt, sich zu eigen gemacht und gepflegt: „Dies (die *Khandhā)* gehört mir an, dies bin ich, dies ist mein Selbst.“ Daher ist der unwissende Alltagsmensch nicht imstande, dessen satt zu werden, ist nicht imstande, die Lust daran zu verlieren, ist nicht imstande, sich davon loszulösen.“[2])

Dieser Zustand des Alltagsmenschen, von dem hier gesprochen wird, heißt in der Lehre Buddhas *der Dünkel des ‚Ich bin‘ (asmimāna)*; er stellt den Gegenpol der *Anattā-*

---

[1]) Ud VIII, 2. [2]) S XII, 62.

Erkenntnis dar und ist jenes Nichtwissen, welches das Nicht-Selbst für das Selbst hält, welches, mit anderen Worten, das Wesen des Menschen in die vergängliche Persönlichkeit, die Geist-Leiblichkeit, verlegt. Er erzeugt und unterhält im Menschen den Drang, sich immer mehr und fester in diese Schein-Persönlichkeit hineinzuleben, ihre Bedürfnisse voll zu befriedigen und sich damit immer tiefer in Vergänglichkeit und Leiden zu verstricken. Es heißt, daß ein in der Schulung begriffener Mönch eine derartige Tiefe des *Samādhi* erreichen kann, daß ihm sowohl hinsichtlich dieses mit Bewußtsein begabten Körpers, als auch hinsichtlich aller Objekte außerhalb keinerlei Triebe des Ich und Mein, keinerlei Regungen des Dünkels mehr aufsteigen.[1]) Der Standpunkt des vom Eigendünkel losgelösten Mönches wird so formuliert: „Nicht gehöre ich irgendwo irgendwem in irgendeiner Hinsicht an, noch auch gehört mir irgendwo irgendetwas in irgendeiner Hinsicht an."[2]) Daher heißt denn auch ein Mensch, der den *Anattā*-Standpunkt praktisch verwirklicht hat, *„einer, der nichts sein eigen nennt"* (*amama*)[3]), *„einer, der nicht irgendetwas ist noch hat"* (*akiñcana*)[4]); daher kann weiterhin gesagt werden: „Die Niederzwingung des Ich-bin-Dünkels: dies, wahrlich, ist höchste Seligkeit";[5]) und: „Selig fürwahr sind, die nicht irgendetwas sind noch haben; denn Menschen, die nicht irgendetwas sind noch haben, sind wissensgewaltig."[6]) Dieser Eigendünkel ist der Selbst-Gedanke (*ahaṃkāra*), gegen den Buddha sich wendet. Aber dies bedeutet, wie wir gesehen haben, in keiner Weise eine *Leugnung des Selbstes*, des eigentlichen Menschen, als einer Wirklichkeit. *Gerade die Anattā-Lehre*, wenn sie in ihrem eigentlichen, ursprünglichen Sinn richtig verstanden wird, *setzt die Tatsächlichkeit des ātman als etwas Selbstverständliches voraus.*

Wie hoch die *Anattā*-Erkenntnis gewertet wird, geht u. a. aus folgender Stelle hervor: „Für den, der die Vergänglichkeit wahrnimmt, steht fest die Wahrnehmung des

[1]) A III, 32. [2]) A IV, 185; M 106.
[3]) Sn 220; 469; 777; Ud III, 6; III, 9.
[4]) Sn 176; 645; 1059; Dh 88; 221; 396.
[5]) Ud II, 1. [6]) Ud II, 6.

Nicht-Selbst; wer das Nicht-Selbst wahrnimmt, erreicht noch im gegenwärtigen Leben das den Ich-bin-Dünkel auslöschende Nibbāna."[1])

Für Buddha ist der *Upadhi* als der Bereich des „Geborenen, Gewordenen, Entstandenen" *das Gebrechliche, der Krankheitsherd,*[2]) und so schaut ein Buddha die Welt an:[3]) Es sah nun der Erhabene, als er mit dem Buddha-Auge die Welt betrachtete, wie die Wesen in mancherlei Gluten geglüht, in mancherlei Fiebern verbrannt werden, die aus Gier, Haß und Verblendung entstanden sind. Da tat der Erhabene, nachdem er erkannt, was dies zu bedeuten hatte, bei jener Gelegenheit folgenden feierlichen Ausspruch: „Diese von Gluten erfüllte, gänzlich im Sinnenkontakt befangene Welt erklärt die Krankheit für das Selbst. Anders wird es hernach, als man immer denkt. Die Welt, die im Anderswerden besteht, die am Werden hängt, in das Werden verstrickt ist, hat am Werden sogar noch ihre Freude. Wessen man sich freut, das bringt Furcht; wovor man sich fürchtet, das ist Leiden ... Auf den gesamten *Upadhi* geht ja das Zustandekommen dieses Leidens zurück; wenn alles ‚Ergreifen' vernichtet ist, ist eine (fernere) Entstehung von Leiden nicht vorhanden. Siehe diese weite Welt: in Nichtwissen verstrickt sind die Geschöpfe, die am Gewordenen Gefallen finden, gänzlich unerlöst; denn was es auch an Arten des Werdens gibt, überall und in jeder Hinsicht, — alle diese Arten des Werdens sind vergänglich, leidvoll, dem Wandel unterworfen."[4]) „Im Zerfall begriffen ist dieser Körper, ihr Mönche, das Bewußtsein hat die Eigenschaft des Verblassens, alle *Beilegungen (sabbe upadhī)* sind vergänglich, leidvoll, dem Wandel unterworfen."[5]).

---

[1]) Ud IV, 4. [2]) It 43. [3]) Ud III, 10.
[4]) Vergl. hierzu noch den wichtigen Lehrtext M 75 und das realistische Gleichnis A I, 28. [5]) It 77.

V. Der Upadhi als der Bereich des Bedingten. Seine Entstehung und Aufhebung.

Der *Upadhi* ist, wie wir gesehen haben, der uns *wesensfremde (anattā)* Bereich des Vergänglichen und Leidvollen: die Persönlichkeit und die in ihr sich darstellende Welt, kurz, die Gesamtheit alles dessen, was uns vermittels der äußeren Sinne und des innern Sinnes irgendwie *gegenständlich* werden, als *dhamma* erscheinen kann, die Welt als Totalität der Werde-Prozesse und Karma-Bereich. Als einstmals[1]) Sāriputta, der damals noch ein Schüler des Wanderasketen Sañjaya war, von dem Mönch Assaji den Kern der Buddha-Lehre in einem kurzen Merkspruch erfuhr, begriff er sofort, um was es sich handelte. Dieser Spruch lautet: „Alles Gegenständliche *(dhammā)*, das aus einer Ursache entspringt, dessen Ursache hat der *Tathāgata* mitgeteilt, ebenfalls seine Aufhebung. Solches lehrt der Große Asket". Sāriputta erwiderte voller Begeisterung: „Wenn auch nur dies die Heilsnorm ist, dann hast du den Zustand erreicht, wo alles Leid verschwindet, den Zustand, der viele Myriaden Weltalter hindurch ungesehen und unerkannt geblieben ist." Damit ging ihm, wie es heißt, der Wahrheitsblick auf, indem er den Sinn der Strophe so verstand: „Was immer dem Entstehen unterworfen ist, das ist auch der Aufhebung unterworfen."

Buddha begnügte sich also nicht damit, seine Jünger den Komplex des Leidens, den *Upadhi*, kennen zu lehren, sondern ihnen auch zu zeigen, wie dieses Leiden entsteht, wodurch es bedingt ist, und wie es zur Aufhebung, zum Verlöschen gebracht werden kann. Damit sind wir bei dem wichtigen Teil der Lehre angelangt, welcher *Entstehung in Abhängigkeit (paṭiccasamuppāda)*, zugleich der zweite und dritte Satz vom Leiden,[2]) genannt wird. Buddha kam es darauf an, den Blick seiner Jünger so zu schärfen, daß sie alles, was in den vergänglichen, uns wesensfremden Bereich des *Upadhi* fällt, in dem Sinne erkennen mußten: „Dies ist Leiden; so ist die Entstehung dieses Leidens, so gelangt es

[1]) Mv I, 23, 1—5. [2]) Z. B. in A III, 61.

zur Aufhebung, und dies sind die Mittel, die seine Aufhebung bewirken."

Statt des *dukkha (Leiden)* hätte Buddha auch die Persönlichkeit, die Welt, die *Saṅkhārā* usw. zum Thema seines vierfachen Satzes machen können; damit wäre dasselbe nur mit anderen Worten gesagt. In der Tat erscheinen im Kanon oft genug auch Formulierungen dieser Art.[1]) Buddha hat aber dem Ausdruck *Leiden* vermutlich aus dem Grunde den Vorzug gegeben, weil dieses Wort die Empfindungs- und Gefühlsseite des Menschen am stärksten anspricht: „Im Hinblick auf den Fühlenden, ihr Mönche, lehre ich Leiden, Leidensentstehung, Leidensaufhebung und den zur Leidensaufhebung führenden Pfad."[2])

Was das Verständnis der überaus verschieden erklärten Abhängigkeitsformel[3]) mit erschwert hat, ist der Umstand, daß man oftmals in das Abhängigkeitsverhältnis der einzelnen Glieder ein zeitliches Nacheinander hineingedeutet hat, wodurch die Formel undurchsichtig wird. Es trifft dies wohl für einzelne Glieder der Kette zu, während für andere die Sache so liegt, daß mit der Setzung eines Gliedes unmittelbar und gleichzeitig das nächste und die folgenden Glieder gegeben sind, so daß sogar ein Glied (z. B. das sechsfache Sinnengebiet) ausgelassen werden kann,[4]) ohne daß der Zusammenhang unterbrochen wird oder der Sinn leidet.

Es seien einige Bemerkungen allgemeiner Natur vorausgeschickt. Nach meiner Überzeugung erstreckt sich die zwölfgliedrige Formulierung auf *drei*, die zehngliedrige auf *zwei Lebensläufe*. Beide Fassungen schließen sich keineswegs aus.

---

[1]) Z. B. M 44 (am Eingang); M 9; S XII, 44; XXXV, 107.

[2]) A III, 61.

[3]) Ich setze im Folgenden die Kenntnis des Wortlautes dieser Formel voraus. Leser, die mit dem Gegenstand noch nicht vertraut sind, seien auf meine Anthologie *Pāli-Buddhismus* (2. Aufl.) verwiesen, wo die gewöhnliche zwölfgliedrige Formulierung p. 29 ff., die seltenere zehngliedrige Fassung p. 205 ff. zu finden ist. Die Lehrtexte sind Ud I, 1—3 (= Mv I, 1); D XV; S XII; A III, 61; M 38. Die verschiedenen Erklärungsversuche sind zusammengestellt bei De la Vallée Poussin: Théorie des douze Causes.

[4]) So in der zehngliedrigen Fassung D XV, 2.

Welche Gestalt der Formel die ältere sein mag, ist schwer zu sagen; es ist m. E. durchaus nicht unmöglich, daß beide Fassungen von Anfang an nebeneinander bestanden haben. Daß die Formel als solche, gleichgültig in welcher Fassung, auf Buddha selbst zurückgeht, erscheint mir bei der zentralen Bedeutung, die ihr in den verschiedensten Schulen eingeräumt wird, gar nicht zweifelhaft. Kosmische und kosmogonische Ausdeutungen, die man versucht hat, finden in den älteren Partien des Kanons nicht die geringste Stütze; sie widersprechen der ganzen Struktur des *Dhamma* von Grund aus und sind daher entschieden abzuweisen. Dasselbe gilt von Beckhs geistvollem Deutungsversuch,[1]) der ganz gut für ein nach Art des Sāṃkhya gegliedertes System passen würde, sich aber in den Rahmen des Buddhismus gar nicht einfügen will und überdies ohne jede quellenmäßige Unterlage in der Luft schwebt. An die von verschiedenen Seiten behauptete Abhängigkeit der Formel vom Sāṃkhya glaube ich nicht; dazu sind die Anklänge zu spärlich, die Terminologie zu divergierend und die Angleichungen zu wenig überzeugend. Warum kann hier nicht eine originale Schöpfung des Stifters selbst vorliegen? Überdies kennen wir das Sāṃkhya in seiner ursprünglichen Gestalt nicht. Allem Anschein nach liegt hier wirklich ein kleiner „Treppenwitz" der Religionsgeschichte vor, indem gerade die ‚*Entstehung in Abhängigkeit*' eben *nicht in* — religionsgeschichtlich konstruierbarer — *Abhängigkeit entstanden ist.*

Die ‚Entstehung in Abhängigkeit' will aufzeigen, welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit es zur Entstehung, und dann zur Auflösung des *Upadhi* und damit des *Leidens*, kommen kann. Wenn man sich an die alten kanonischen Texte hält, kann man unmöglich auf den Einfall kommen, in den ersten Gliedern der Reihe etwa „kosmische Potenzen" oder in den folgenden Gliedern gar Verdichtungsprozesse eines Übersinnlichen zu sehen, „das noch kein „Sein" im physischen Sinne ist, nun zum Physisch-Sinnlichen, zum „Sein" wird, sich gleichsam verdichtet." Die

[1]) Buddhismus II, 94 ff.

Quellen wissen davon gar nichts, sondern weisen ausdrücklich darauf hin, daß es sich hier um Phänomene, Vorgänge, Funktionen der menschlichen Persönlicheit handelt,[1]) die für jeden konkreten Fall zutreffen. Steht hier der Bereich der Persönlichkeit in Frage, so muß man sich dabei gegenwärtig halten, daß die in den einzelnen Gliedern namhaft gemachten Gegebenheiten Vorgänge, Prozesse sind, die der Kontemplierende als *wesensfremde (anattā)* Erscheinungen vor seinem geistigen Auge vorüberziehen sieht;[2]) von ihnen allen ohne Ausnahme hat zu gelten: „Das gehört mir nicht an, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“ — Wir gehen von der zwölfgliedrigen Formulierung aus.

Über einzelne Glieder ist vorweg zu sagen: *upādāna* (9), das gewöhnlich mit „Haften, Ergreifen“ übersetzt wird, ist nur eine besondere Form der *taṇhā* (8), nämlich der *Durst in seiner Auswirkung*: „*Das Schwelgen in den Gefühlen* (Empfindungen, 7), das ist *upādāna*.“[3]) Dies ist wichtig für die Bestimmung des auf *taṇhā-upādāna* folgenden Gliedes *bhava* (10). Der *Paṭiccasamuppāda* ist nur eine weiter ausholende Fassung der ‚Wahrheit von der Leidensentstehung‘.[4]) In dieser aber wird *taṇhā* als *ponobbhavikā*, „zu neuem Werden führend“ bezeichnet. Daraus ergibt sich, daß auch in der Kausalformel *bhava* (10) als *punabbhava* zu nehmen ist. *Bhava* bezeichnet hier also den Eintritt in eine neue Existenz, womit zugleich das 11. Glied *jāti (Geburt)* und mit diesem das letzte Glied *jarāmaraṇa* (Alter und Tod) gesetzt ist. Ein besonderer Stein des Anstoßes ist für viele Erklärer, das 3. und 4. Glied: *viññāṇa* (Bewußtsein) und *nāmarūpa* (der mit der Fähigkeit zur Ausübung geistiger Funktionen ausgestattete lebenstätige Organismus), zumal in der zehngliedrigen Fassung[5]) einmal *nāmarūpa* auf *viññāṇa*, und dann

[1]) Vergl. z. B. M 38; M 75; A III, 61.

[2]) Ud I, 1—3; Mv I, 1. Es ist beachtenswert, daß nach diesem Berichte Buddha die Glieder der Kette nicht im *Samādhi (tamhā samādhimhā vuṭṭhahitvā)* vor seinem geistigen Auge vorüberziehen läßt! Daraus ergibt sich die altbuddhistische Auffassung, daß es, um den Inhalt der Formel begreifen zu können, nicht erst des Eintritts in die Versenkungen bedarf.

[3]) M 38. [4]) A III, 61. [5]) D XV, 2; 21—22.

wieder *viññāṇa* auf *nāmarūpa* zurückgeführt wird, worin man einen „logischen Mangel" hat erblicken wollen. Mit solchen Urteilen sollte man doch etwas vorsichtiger sein. Es braucht durchaus kein logischer Widerspruch vorzuliegen, wenn von zwei Gegebenheiten zunächst die zweite auf die erste, und dann wieder die erste auf die zweite zurückgeführt wird. Wenn z. B. jemand ganz allgemein die Behauptung aufstellt: „Die Henne geht zurück auf das Ei," und dann fortfährt: „Das Ei geht zurück auf die Henne", so liegt hier ganz gewiß kein logischer Denkfehler vor. Aber in dem vorliegenden Falle handelt es sich bei dem Abhängigkeitsverhältnis des 3. und 4. Gliedes überhaupt nicht um ein zeitliches Nacheinander, sondern um gleichzeitige Wechselbeziehung. *Nāmarūpa* und *viññāṇa* bilden im älteren Buddhismus ein einheitliches Ganzes, das die menschliche Persönlichkeit nach ihrer geist-leiblichen Seite zum Ausdruck bringen soll. Beide Aspekte bedingen sich gegenseitig, das eine kann ohne das andere nicht gedacht werden. Ein lebendiger Organismus ist ohne Bewußtsein undenkbar, ebenso undenkbar aber ist es, daß Bewußtsein ohne den Organismus als seine Basis in die Erscheinung treten kann. Wir sahen, daß Bewußtsein im konkreten Falle als eine Erscheinungsform des *Elementes* Bewußtsein betrachtet wird, wie andererseits der Organismus aus den *vier Elementen* (Erde, Wasser, Glanz, Wind) sich aufbaut. Es liegt hier also eine wechselseitige Abhängigkeit, ein *gleichzeitiges* Ineinander und Miteinander vor. Will man sich das durch einen Vergleich klar machen, so könnte man vielleicht das Bild einer brennenden Flamme heranziehen: Das in die Erscheinung tretende *Licht* ist gleichzeitig mit *Wärme* verbunden, und die entstehnede Wärme ist ihrerseits mit dem Licht aufs engste verknüpft; beide bedingen sich gegenseitig; das eine kann ohne das andere nicht da sein. Ähnlich werden beide an einer Stelle in S XII mit zwei aufgerichteten Bündeln Gras verglichen, die sich gegenseitig stützen. Während es manchmal im Kanon heißt *nāmarūpa samt dem Bewußtsein,*[1]) wird sehr häufig *viññāṇa*

[1]) D XV, 22.

ausgelassen und *nāmarūpa* (oder *nāmakāya)* allein gebraucht, indem das Bewußtsein als darin eingeschlossen zu denken ist.[1]) An sich hätte auch in unserer Formel *viññāṇa* ausgelassen werden können, ohne daß der Sinn dadurch wesentlich alteriert würde. Das *Bewußtsein* ist hier als besonderes Glied namhaft gemacht, weil in der *zehngliedrigen* Formulierung, die rückwärts läuft, gezeigt wird, wie (in der angegebenen Weise) *nāmarūpa* durch *viññāṇa*, und dieses wieder durch *nāmarūpa* gestützt wird. Hier geht die Formel nicht weiter, weil in ihr nicht auf die vorhergehende Existenz zurückgegriffen wird wie in der zwölfgliedrigen Fassung. Jedenfalls beginnt in dieser mit *viññāṇa-nāmarūpa* (3, 4) eine neue Existenz. Dies geht aus einer Stelle[2]) hervor, in der Folgendes ausgeführt wird: Die Leibesfrucht baut sich aus den sechs Elementen auf. Voraussetzung, daß eine Geburt stattfinden kann, ist *nāmarūpa*; mit *nāmarūpa* ist der Sechssinnen-Bereich gegeben; mit diesem der Kontakt; mit diesem die (gefühlsmäßig qualifizierte) Empfindung. In einem andern Text[3]) wird gesagt, daß in demselben Augenblick, wo der *Gandhabba* (in einer außerhalb jeder Erklärungsmöglichkeit liegenden Weise)[4]) sich mit dem von den Eltern gezeugten Keim verbindet, die Leibesfrucht vorhanden ist. (Damit ist *nāmarūpa* gegeben.) Wenn nun der Knabe heranwächst, treten die Sinne in Funktion. Nimmt er dann mit den Sinnen Objekte wahr, so verfolgt er die angenehmen Objekte und verabscheut die unangenehmen. So fällt er der Befriedigung und Unbefriedigung anheim, und er klammert sich an die Empfindungen (und Gefühle) und schwelgt in ihnen. „Dieses Schwelgen in den Gefühlen ist *upādāna*“ (9). Dieses Anhaften ist die Voraussetzung für (ferneres) Werden (10); dieses für eine Geburt (11), und mit der Geburt ist Altern und Sterben (12) gegeben. Aus diesen Stellen ergibt sich erstens, daß mit *(viññāṇa+) nāmarūpa* eine neue Existenz anhebt, zweitens,

[1]) Z. B. Sn 1074: *nāmakāyā vimutto.*

[2]) A III, 61. [3]) M 38.

[4]) Diesen Vorgang erklären wollen hieße „etwas, das nicht der Erscheinungswelt angehört, zur Erscheinungswelt machen“ *(appapañcaṃ papañcetuṃ)*: A IV, 173.

daß es sich bei den in den Gliedern 3—9 aufgeführten Vorgängen nicht etwa darum handelt, daß „ein Übersinnliches sich gleichsam verdichtet", sondern um wirkliche, sinnfällige Prozesse innerhalb des *Upadhi*-Komplexes selbst. Daß dann mit dem 10. Gliede *(bhava)* wiederum eine neue Existenz beginnt, wurde oben gezeigt.

Wir haben früher gesehen, daß *saṅkhārā* häufig in dem Sinne von *karman* verstanden wird. Es bezeichnet dann das in Begierde, Haß und Verblendung wurzelnde Wirken in Gedanken, Worten und Werken, die Spuren und Anlagen, die es hinterläßt und die als latente Saat in einer ferneren Existenz aufgehen und zur Reife gelangen werden. In diesem Sinne versteht sich *saṅkhārā* (2) in der Kausalitätsformel. Die beiden ersten Glieder besagen dann einfach dies: Nichtwissen (1) in bezug auf den *Upadhi* als Leiden, in bezug auf seine Entstehung und Aufhebung ist die Voraussetzung für bindendes und fortwirkendes *Karman (saṅkhārā,* 2); dieses Wirken führt zu neuer Existenz 3 (und 4) bis 9.

Es ist noch einer Schwierigkeit zu gedenken, die vielen Erklären unlösbar zu sein scheint. Wenn nämlich die Formel wirklich mehrere Existenzen umfaßt, so wirkt es sehr befremdlich, daß die *dhammā* der ersten Existenz andere sind als die der zweiten, und diese wieder andere als die der dritten. In Wirklichkeit ist der *sachliche* Unterschied zwischen 1—2 und 3—9 sehr unwesentlich. Denn es ist ganz selbstverständlich daß, vom buddhistischen Standpunkt aus, dort, wo Nichtwissen (1) und bindendes Karman (2) ist, auch ein mit geistigen Funktionen und Sinnentätigkeit ausgestatteter Organismus (3—7) sowie Durst und Auskosten der Sinnengenüsse (8 und 9) vorhanden sein müssen, und umgekehrt. So ist es durchaus kein Widerspruch zu dem Inhalt unserer Formel, wenn in einem Text[1]) gesagt wird, das Haften (9) werde durch Aufhebung des Nichtwissens (1) getilgt. Bei der dritten Existenz (10—12) sind dann die einzelnen Etappen des Lebensweges gezeichnet: der Eintritt in das neue Werden und dieses selbst (10), die Geburt (11),

[1]) M 11.

Altern und Sterben (12). Übrigens ist es im Hinblick auf die drei Existenzen, welche die Kette umspannt, wohl nicht ganz zufällig und belanglos, daß auch in der häufig vorkommenden Formel, welche die Rückerinnerung an frühere Existenzen zum Ausdruck bringt,[1]) innerhalb der ganzen Kette von Lebensläufen gleichfalls *drei Existenzen* herausgehoben werden.

Die Formel besagt also in ihrer positiven Fassung Folgendes: In einem gegebenen Fall befindet sich ein Mensch im Nichtwissen über Leiden, Leidensentstehung, Leidensaufhebung und den Pfad (1). In diesem Zustande vollbringt er in Werken, Worten und Gedanken ein Wirken, das in Begierde, Haß und Verblendung wurzelt. Damit häuft er nachwirkendes *Karman*, sät eine Saat, die später aufgehen muß (2). Er gelangt damit wiederum zu neuer Bewußtheit, zu neuer Geist-Leiblichkeit (3 und 4). Mit dieser ist *unmittelbar* das Sechs-Sinnen-Gebiet (5), die Sinnentätigkeit (6 und 7), der Durst und das Schwelgen in den Sinnengenüssen (8 und 9) gegeben. Dieses führt wiederum zu einem neuen Werden (10), womit ohne weiteres Geburt, Verfall und Tod (11 und 12) gesetzt sind.

Aber wir müssen noch die Probe auf das Exempel machen. Wenn nämlich die Kette wirklich *drei* Existenzen umspannt, so muß es möglich sein, ohne den Sinn und Zusammenhang irgendwie zu stören, die Glieder der *zweiten* Existenz (3—9) auszuschalten und die *dritte* Existenz direkt an die *erste*, also das 9. Glied an das 2., anzuschließen. Dann ergibt sich: Zustand des Nichtwissens (1), damit Häufung von *Karman*, das zu neuem Werden führt (2), Eintritt ins neue Werden (10), Geburt (11), Altern und Sterben (12). Wir sehen also, daß die Rechnung stimmt, sogar ganz genau stimmt. Und diese letzte Fassung findet eine geradezu glänzende Bestätigung durch zahlreiche Texte, wo es etwa heißt: Ein in Nichtwissen befangener Mensch (1) wirkt in Gedanken, Worten und Werken schlimme Taten (2); der gelangt bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, zu der und der Existenz (10).

[1]) M 36; It 99 und oftmals.

Die Kette als *Entwerden*, als *Aufhebung des Upadhi*, also die Formel in ihrer *negativen* Fassung, ist für den, der den Sinn der *positiven* Formulierung begriffen hat, sehr einfach. „Auf der spurlosen, restlosen Aufhebung des Nichtwissens beruht die Aufhebung der *Saṅkhārā*“ heißt: Ist das Nichtwissen gänzlich aufgehoben, so wird kein nachwirkendes *Karman* mehr gehäuft, es kommt zu keiner neuen Existenz, alle die nachfolgenden Glieder sind spur- und restlos aufgehoben. Öfter wird in den Texten[1]) gesagt: „Die Empfindung ist die Voraussetzung für den ‚Durst‘; durch die spurlose, restlose Aufhebung eben dieses Durstes wird das Haften (das Auskosten der Sinnengenüsse) aufgehoben“, damit fällt dann der Eintritt in ein neues Werden, damit Geburt, Altern und Sterben, fort. „Solcherart ist die Aufhebung dieser gesamten Leidensmasse.“

Ist also in einem Menschen das Nichtwissen völlig beseitigt, so daß kein ‚Durst‘ mehr in ihm haust, kein bindendes *Karman* mehr gehäuft wird, dann ist dem *Saṃsāra* ein Ziel gesetzt: ein neues Werden gibt es nicht für ihn, die Verstrickung ist durchbrochen und gelöst. Und ist der letzte Leib abgetragen, dann erlischt der Freigewordene für die Welt, wie die ganze leidensschwere, wesensfremde Wandelwelt nunmehr für ihn erloschen ist. Der *Arahat* ist — ERLÖST.

VI. Das Todlose.

„Leihet Gehör, ihr Mönche, *das Todlose (amata)* ist gefunden!“ Mit diesen Worten hat nach der Tradition der Sakya-Weise seine Lehrtätigkeit begonnen.[2]) Nach manchen Andeutungen zu schließen, stand *das Todlose* als das Ziel alles Suchens und Sehnens im Brennpunkt des religiösen Interesses der damaligen Zeit. So stellt denn auch dieses *Todlose* im Buddhismus recht eigentlich „jenes höchste Ziel des heiligen Wandels“ dar, „um dessentwillen edle Söhne gänzlich vom Hause fort in die Hauslosigkeit ziehen“; es ist

---

[1]) Z. B. S XII, 44; XXXV, 107; vergl. auch die Fassung gegen Ende von M 11. [2]) M 26; Mv I, 6.

höchstes Ziel, höchstes Heil, letzter Sinn (paramattha)[1] in Einem. Gar zahlreich sind die Namen, mit denen das *Amata* sonst noch bezeichnet wird: *Verlöschen, völliges Erlöschen (nibbāna, parinibbāna); Seelenfrieden, unvergleichliche Sicherheit (anuttara yogakkhema)*[2]; *höchste Seligkeit (paramaṃ sukhaṃ)*[3]; *der friedvolle Standort (santapada)*[4]; *der unerschütterte Standort (accutaṃ ṭhānaṃ)*[5]; *der nichtbedingte Standort (asaṅkhataṃ padaṃ)*[6]; *was nicht Werdeprozeß ist (visaṅkhāra)*[7]; *der Bereich außerhalb der Verstrickung (dhātu nirūpadhi)*[8] und manche andere.

Nibbāna oder *amata* bezeichnet zunächst jenen Zustand der Befreiung oder Erlösung, den der *Arahat* hier während seiner letzten Existenz erlebt. In diesem Aspekt wird *Nibbāna* definiert als *Vernichtung von Begierde, Haß, Verblendung*[9], auch als *Vernichtung des Durstes*[10] (beides bezeichnet dasselbe). Wir erinnern uns, daß alles Wirken (in Gedanken, Worten und Werken), das in Begierde, Haß, Verblendung wurzelt, *Karman* ist, das an den Saṃsāra bindet, zu neuen Wiedergeburten führt. Mithin bezeichnet die obige Definition des Nibbāna nichts anderes als: Für den Heiligen hat sich das *Karman* völlig erschöpft; es ist keine Schlacke, kein Residuum mehr vorhanden, die innere Läuterung ist eine vollkommene, der Lauf der Geburten ist für ihn zum Stillstand gekommen. Noch ist er, solange er „Träger des letzten Leibes" ist, sichtbar, sinnfällig. Aber was wird dann, wenn er bei seinem Abscheiden, diese Geistleiblichkeit ablegt, wenn er „vollkommen erlischt"?

Damit sind wir wieder beim Ausgangspunkt unserer Betrachtungen angelangt. Wir haben gesehen, daß sich eine nihilistische Ausdeutung des *Parinibbāna* unter allen Umständen verbietet. Wir müssen aber, um in dieser grundlegenden Frage völlige Klarheit zu schaffen, das Problem noch von einer andern Seite aus angreifen. Dieses läuft jetzt

---

[1] Sn 68; 219.
[2] Dh 23; Sn 79; 425; M 26; It 16; 18; 19; 34; 107; 109 u. ö.
[3] Dh 184; 203. [4] Dh 114; 368. [5] Dh 225. [6] It 44.
[7] Dh 154. [8] It 73. [9] S XXXVIII, 1; A III, 55; It 44.
[10] Dh 153; 187; Sn 70; 211; 1070; 1137; It 44; 90.

für uns auf folgende Fragen hinaus: 1. War die Welt für Buddha eine Wirklichkeit? 2. Hat Buddha außer der Welt, die wir im *Upadhi*-Zustand erfahren, noch etwas anderes als *Wirklichkeit* gelehrt?

Viele sagen: In der Welt, im All (*sabbaṃ*), wie es in unserer Persönlichkeit als die Gesamtheit der Werdeprozesse erfaßt wird, war für Buddha eben *alles Wirkliche* enthalten, und außer diesem All gab es für ihn selbstverständlich überhaupt keine Wirklichkeit weiter. So selbstverständlich von vornherein ist das nun durchaus nicht. Das *All* als Inbegriff aller von uns *erfaßbaren* zeit-räumlichen Realitäten verträgt sich sehr wohl mit dem Gedanken der großen, stillen Ewigkeit als einer Wirklichkeit (im höchsten Sinne), in welcher alle Unrast, alles Leid dieser uns jetzt so wirklich erscheinenden Welt völlig erloschen ist.

Wir haben oben gezeigt, was Buddhas Lehre unter *Welt, All, Weltausbreitung* versteht. Mit der „Wirklichkeit" dieser Welt ist es nun so eine eigene Sache. Gewiß ist sie zunächst, und für den erdgebundenen Alltagsmenschen ganz besonders, *brennende Wirklichkeit*; beginnt doch eine berühmte Rede des indischen Weisen mit den Worten: „In Flammen steht das All, ihr Mönche."[1]) Aber Buddhas Heilsnorm will ja gerade den Weg zeigen, auf dem wandelnd der Mensch von dieser flammenden Welt sich Schritt für Schritt loslöst, und diese für ihn allmählich sozusagen entwirklicht wird.

Nach früheren Angaben scheidet der Buddhismus (wahrscheinlich auf Grund der in den Versenkungen und Loslösungen gemachten Erfahrungen) die Welt in drei große Bereiche. Da ist zuerst die Sinnenlustregion oder Begierdenwelt; sodann die Formwelt; endlich die Nichtformwelt.[2]) Für den Alltagsmenschen, der ausschließlich in der Begierdenwelt lebt und in ihr sich auswirkt, sind die höheren Welten, die er nicht kennt, von denen er nichts erfahren hat, unreal, nichtwirklich. Wenn dagegen der kontemplierende Asket

---

[1]) Mv I, 21, 1—4; S XXXV, 28.

[2]) D XXXIII, 1, 10, XIII; D XV, 5 u. ö.

die Versenkungen *verwirklicht*, dringt er zunächst in die Formwelt ein; damit werden diese und die ihr angehörenden Wesen für ihn — Wirklichkeiten, während die Begierdenwelt in wesenlosem Scheine hinter ihm bleibt, immer mehr verblaßt, in Nichts versinkt, unwirklich wird. Dringt der Meditierende weiterhin bis zur Nichtformwelt vor, so wird auch diese für ihn real, während die beiden niederen Welten aufhören, für ihn wirklich zu sein. Und wenn es dem Kontemplanten, gleichsam in einer Antizipierung des Parinibbāna, gelingt, in die allerhöchste Loslösung einzutreten, wo alle Wahrnehmung und Empfindung aufgehört hat[1]), dann versinkt für ihn diese ganze ungeheure Weltausbreitung mit ihren Milchstraßen und funkelnden Sternenheeren, mit ihren Brahmās, Devas und Menschen in Nichts, erlischt völlig, verschwindet, ist keine Wirklichkeit mehr, so daß er dann, wenn er sich aus dieser Versenkung erhebt, sagen kann: „*Für den klar Sehenden ist nicht irgendetwas,*“[2]) und: „Wer diese ganze Weltausbreitung überwunden hat, wer da erkannt hat, daß alles dieses trügt, — der Mönch läßt die niederen und die höheren Welten hinter sich, wie die Schlange ihre abgenutzte alte Haut.“[3]) Von diesem Gesichtspunkte aus sind dann Worte wie die folgenden zu beurteilen: „Wer auf die Welt herabblickt, wie auf eine Wasserblase, wie auf eine Luftspiegelung, den sieht der Fürst des Todes nicht.“[4]) „Wie eine Wasserblase betrachte man diesen Körper, man durchschaue ihn wie eine Luftspiegelung.“[5])

An einer Stelle heißt es:[6]) „Diese *drei Bereiche (dhātuyo)* gibt es, ihr Mönche. Welche drei? Den Form-Bereich, den Nichtform-Bereich, den Bereich der Aufhebung *(nirodhadhātu)*.“ An diesem Ausspruch ist bemerkenswert, daß die Begierdenwelt hier bereits als überwunden vorausgesetzt und deswegen ausgelassen ist; sodann, daß *nirodha* als ein wirk-

---

[1]) Dieser Zustand *(saññāvedayitanirodha, nirodhasamāpatti)* unterscheidet sich nach M 43 vom physischen Tode äußerlich nur dadurch, daß noch Lebenskraft und Wärme vorhanden sind und die Sinnentätigkeit nur sistiert, nicht zur Auflösung gelangt ist.

[2]) Ud VII, 10; VIII, 2.

[3]) Sn 8 und 9. [4]) Dh 170. [5]) Dh 46. [6]) It 51.

licher *Bereich*, sozusagen als ein reales *Element (dhātu)* bezeichnet wird. Vom *nirodha* wird gesagt:[1]) „Dies ist das Friedvolle, dies das Hocherhabene, nämlich das Zurruhekommen aller Prozesse, das Verlassen aller ‚Beilegungen', die Vernichtung des ‚Durstes', die Aufhebung *(nirodha)*, das Nibbāna." Weiterhin lesen wir:[2]) „Diese drei Bereiche des Überwindens gibt es, ihr Mönche. Welche drei? Freisein von Begierden, das ist die Überwindung der Begierden; das Nichtformhafte, das ist die Überwindung der Formen; die Überwindung aber alles dessen, was da geworden, bedingt, in Abhängigkeit entstanden ist, das ist die Aufhebung." Schon aus diesen Worten ergibt sich, daß der *nirodha*, d. i. das Todlose, das Nibbāna, obwohl es die Aufhebung der Welt zur Voraussetzung hat, also *nicht* von der Welt ist, für Buddha mindestens ebenso eine *Wirklichkeit* ist wie diese Sechssinnenwelt. Nun erfahren wir weiter,[3]) daß *der Welt als dem Reich des Todes und des Sterbens (māradheyya, maccudheyya)* mit großer Entschiedenheit *ein Reich, das dem Tod, dem Sterben entrückt ist (amāradheyya, amaccudheyya)*, zur Seite bezw. gegenübergestellt wird, also das *Todlose* als — *Realität*, nicht als eine *bloße* Negierung der Werdeprozesse. „Der ehrwürdige Anuruddha ... richtete seinen Geist auf den todentrückten Bereich", heißt es einmal.[4]) Im Hinblick darauf, wie es nach den oben angeführten Stellen für das Auge eines Buddha um die „Wirklichkeit" der Welt bestellt war, gewinnt man den Eindruck, daß für ihn *das Todlose die eigentliche Realität* im höchsten Sinne gewesen ist. Dies wird zur Gewißheit erhoben, wenn man die folgenden Stellen unbefangen auf sich wirken läßt. Rationalistische Ausleger, für die Buddha unter allen Umständen ein Leugner des unzerstörbaren Wesenskerns im Menschen, wie überhaupt jedes Transzendenten gewesen sein muß, woraus sich dann der nihilistische Ausklang seiner Lehre speziell auch für das Nibbāna von selbst ergibt, greifen zu den verzweifeltsten Mitteln, um diese für sie höchst unbequemen Texte nach Möglichkeit zu entkräften, was ihnen freilich in keiner

[1]) A X, 60 u. ö. [2]) It 72. [3]) M 34. [4]) A III, 129.

Weise gelingen will. So sollen z. B. diese Stellen „offensichtlich zu denjenigen Äußerungen Buddhas gehören, aus denen deutlich ist, daß er sich gescheut hat, seinen Jüngern die vollen Konsequenzen seiner Lehre zu offenbaren, aus der Sorge, sie könnten das nicht ertragen.“[1]) Wie will man es rechtfertigen, einem Manne, dem nach allem, was uns von ihm überliefert ist, *die Wahrheit über alles* ging, eine solche Unterstellung zu machen? Die Texte selbst sind *sehr alt*, da sie sich auch außerhalb des Pāli-Kanons, in dem einer andern Schule angehörenden Udānavarga finden.[2]) Sie sind uns nicht schlechthin als Worte Buddhas, sondern als *Udānas*, d. h. *in besonders feierlicher Form abgegebene Erklärungen* überliefert, was nicht übersehen werden darf. Die Stellen lauten:

„Es *ist (atthi!)*, ihr Mönche, jenes Gebiet (*āyatana!)*, wo nicht Erde noch Wasser ist, nicht Feuer noch Luft, nicht unendliches Raumgebiet noch unendliches Bewußtseinsgebiet, nicht das Gebiet der Nichtirgendetwasheit, noch das Gebiet der Wahrnehmung und auch Nicht-Wahrnehmung, nicht diese Welt, noch eine andere Welt, nicht beide, Sonne und Mond. Das, ihr Mönche, nenne ich weder Kommen noch Gehen noch Stillstehen noch Vergehen noch Entstehen. Ohne Stützpunkt, ohne Anfang, ohne Grundlage ist das; eben dies ist das Ende des Leidens.“[3])

„Es *ist (atthi!)*, ihr Mönche, ein Nichtgeborenes, Nichtgewordenes, Nichtgeschaffenes, Nichtbedingtes. Wenn, ihr Mönche, dieses Nichtgeborene, Nichtgewordene, Nichtgeschaffene, Nichtbedingte nicht wäre, dann wäre hier ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Bedingten nicht zu erkennen. Weil nun aber, ihr Mönche, das Nichtgeborene, Nichtgewordene, Nichtgeschaffene, Nichtbedingte *ist (atthi!)*, darum läßt sich ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Bedingten erkennen.“[4]) Man beachte wohl, wie in diesem Ausspruch die

[1]) Witte, Der Buddhismus in Geschichte und Gegenwart, p. 39.

[2]) Ud VIII, 1 = Udv XXVI, 25—27; Ud VIII, 3 (It 43) = Udv XXVI, 21—23; Ud I, 10 = Udv XXVI, 28—29.

[3]) Ud VIII, 1. [4]) Ud VIII, 3.

Möglichkeit der Erlösung geradezu an die Tatsächlichkeit, Wirklichkeit dieses Nichtgeborenen geknüpft wird!

„Wo Wasser, Erde, Feuer und Luft keinen Boden findet, — dort leuchten Sterne nicht, nicht strahlt die Sonne, dort scheint der Mond nicht, nicht findet dort sich Dunkelheit. Und wenn der Muni, der Brāhmaṇa, durch sich selbst in der Stille zum Wissen gelangt ist, dann wird er frei von Form und Nichtform, von Glück und Leid."[1])

Passen diese uralten Texte irgendwie zu jener, den Sachverhalt gänzlich verkennenden, überaus seichten und platten Auslegung der Lehre Buddhas, wonach „der Mensch aus den fünf Khandhas besteht" und außer diesen überhaupt nichts Wirkliches mehr vorhanden ist? Aber sie passen wundervoll zu der „tiefen, unermeßlichen, unergründlichen, weltmeergleichen" Natur des Vollendet-Erlösten, für dessen Tatsächlichkeit wir altehrwürdige Texte als Zeugen aufrufen konnten. In der Tat: Das Todlose als der Zustand des von allen vergänglichen Beilegungen freigewordenen Erlösten gilt in Buddhas Lehre als *höchste Realität.*

Freilich kann nach dem bisher Gesagten nicht der geringste Zweifel darüber bestehen, daß hier eine *Wirklichkeit* vorliegt, die mit der Ordnung der Dinge, welche wir *Welt* nennen, überhaupt *nichts, gar nichts* gemein hat; es ist ein für uns Unfaßbares, das von sämtlichen aus der Sechssinnenwelt entnommenen Maßstäben und Begriffen *von Grund aus verschieden ist.* Denn wo *alle* Werdeprozesse zum Stillstand gekommen sind,[2]) wo jede sinnliche Wahrnehmung und Empfindung aufgehoben ist und dies gerade als die Seligkeit Nibbānas gepriesen wird, da hat auch jeder Pfad der Rede, jeder Weg des Erklärens und Beschreibens ein Ende. Man kann nur dies sagen: „Wenn da irgendein Asket oder Brah-

---

[1]) Ud I, 10.

[2]) „Dies ist das Friedvolle, dies das Hocherhabene: *das Zurruhekommen aller Prozesse, das Verlassen aller Beilegungen,* die Vernichtung des Dranges, die Aufhebung, das Nibbāna" (A III, 32; X, 60 u. ö.); „das Zurruhekommen der Werdeprozesse ist beseligend" (It 43) und zahlreiche andere Stellen.

mane behaupten wollte: ‚Ich werde jenseits *(aññatra)* der körperlichen Form, jenseits der Empfindung, jenseits der Wahrnehmung, jenseits der Gemütsregungen, jenseits des Bewußtseins ein Kommen oder Gehen, ein Abscheiden oder ein In-die-Erscheinung-Treten, ein Wachsen, ein Zunehmen oder ein Sichentfalten begreiflich machen‘, — so gibt es hierfür keine Möglichkeit;“[1]) und ferner noch: „Das Unermeßliche abmessend, wer könnte da das Richtige treffen? Wer das Unermeßliche abmißt, den halte ich für einen Toren, für einen gewöhnlichen Menschen.“[2]) Es muß uns genügen, daß *Buddha* die Tatsächlichkeit des Erlösten jenseits des Todes, und damit das *Todlose* als *höchste Wirklichkeit* gelehrt hat. Weitere Fragen zu stellen verbietet sich von selbst und hieße die Grenzen überschreiten, die der *Tathāgata* allem wißbegierigen Nachforschen selbst gesteckt hat. Es möchte uns sonst so ergehen wie dem Wanderasketen Vacchagotta, der auf seine Fragen nach dem Transzendenten immer dieselbe Antwort erhielt: „Das trifft nicht zu,“[3]) oder wie jenem Laienanhänger Visākha, der sich auf seine Erkundigungen nach dem Nibbāna von der Nonne Dhammadinnā sagen lassen mußte:[4]) „Freund, jetzt hast du das Fragen überschritten; du vermochtest nicht die Grenze der Fragen zu erfassen.“ Von Buddha selbst und seiner Botschaft aber wird gesagt:

„Der vollkommen Erwachte ist mit dem todentrückten Bereich außerhalb der Verstrickung leibhaftig in Berührung gekommen und hat, von den ‚Einflüssen‘ frei, die Loslösung von der Verstrickung verwirklicht. Er verkündet die Stätte, wo kein Kummer, keine Befleckung vorhanden ist;“[5]) „abgeschnitten hat er schon hienieden den Durst nach Name-und-Gestalt, den Strom des Schwarzen, an den er lange Zeit gebannt war, Geburt und Tod hat er restlos überschritten;“[6]) „er hat das ausgespannte starke Netz des arglistigen Todes durchbrochen.“[7—8])

---

[1]) M 102. [2]) S VI, 7. [3]) M 72. [4]) M 44. [5]) It 73. [6]) Sn 355. [7]) Sn 357.

[8]) Die Lehre vom buddhistischen Heilspfad auf Grund der älteren Texte muß in einer späteren Arbeit gesondert behandelt werden.

Suttanipāta

In deutscher Übersetzung aus dem Urtext von

Dr. Karl Seidenstücker

(4. Fortsetzung)

5. Sutta: Sūciloma.[1])

So habe ich gehört: Einst weilte der Erhabene bei Gayā am Taṃkitamañca,[2]) im Bereiche des Dämons Sūciloma. Damals aber gingen der Dämon Khara und der Dämon Sūciloma ganz nah am Erhabenen vorüber. Da nun sprach der Dämon Khara zum Dämonen Sūciloma also: „Dieser ist ein Asket."

„Dieser ist kein Asket, er ist ein Scheinasket; ich will aber einstweilen erkunden, ob er ein Asket oder ein Scheinasket ist."

Und der Dämon Sūciloma begab sich zum Erhabenen und näherte seinen Körper dem Erhabenen. Der Erhabene entfernte den Körper.[3])

Da nun sprach der Dämon Sūciloma zum Erhabenen also: „Asket, fürchtest du dich vor mir?"

„Freund, ich fürchte mich nicht vor dir, wenn auch deine Berührung vom Übel ist."

„Asket, ich werde eine Frage an dich richten; wenn du

---

[1]) Der Name des *Yakkha* Sūciloma bedeutet „Nadelhaar". Ein Paralleltext findet sich S X,3. Übersetzt von Geiger, Saṃyuttanik. I, 324.

[2]) Der Kom. I, 301 läßt sich ziemlich eingehend über die Örtlichkeiten aus. Darnach war Gayā der Name eines Dorfes und eines *tittha* (Landungsplatz, Furt, meist mit einer Stelle zum Baden verbunden). Der als ‚Taṃkitamañca' bezeichnete Ort lag vor einem Tore von Gayā an dem *tittha*. Er bestand aus einer Steinplatte, die auf vier großen Steinen oder Steinhaufen ruhte. Hier hauste der Dämon Sūciloma. Aller Wahrscheinlichkeit nach handelt es sich also um eine nicht-buddhistische Kultstätte.

[3]) Die Stelle ist nicht völlig klar. Der Kom. sagt nichts darüber, ob es so erklärt werden solle, daß Buddha seinen eigenen, oder (etwa durch magische Kraft) den Körper des Yakkha entfernt habe. Vorher aber erklärt er I, 302, *Bhagavato kāyaṃ upanāmesi* bedeute „‚er näherte seinen Körper dem Erhabenen".

sie mir nicht beantworten wirst, werde ich dir den Geist verwirren oder dir das Herz zerspalten, oder dich an den Füßen packen und über die Gaṅgā werfen."

„Freund, ich sehe keinen in der Welt mit ihren Göttern, Māras und Brahmās, unter dem Geschlecht, einschließlich der Asketen und Brahmanen, der Götter und Menschen, der mir den Geist verwirren oder das Herz zerspalten oder mich an den Füßen packen und über die Gaṅgā werfen könnte. Aber frage immerhin, Freund, was du zu wissen wünschest."

Da nun redete der Dämon Sūciloma den Erhabenen mit der Strophe an:

270. Woher entstammen Gier und Haß? Woraus entspringen Abneigung, Zuneigung, Schrecken? Woher erheben sich die Regungen des Denkens, wie Kinder eine Krähe fliegen lassen?[1]) (1.)

(Der Erhabene:)

271. Von hier[2]) entstammen Gier und Haß; hieraus entspringen Abneigung, Zuneigung, Schrecken; von hier erheben sich die Regungen des Denkens, wie Kinder eine Krähe fliegen lassen. (2.)

272. Aus dem Drang[3]) entsprungen, aus der Persönlichkeit[4]) entstanden, aus dem Stamme[5]) entsprossen wie die neuen Zweige des Nigrodha,[6]) sind sie weit und breit

---

[1]) Dieses Bild bezieht sich auf ein damals übliches Knabenspiel. Der Kom. I, 303 bemerkt hierzu: „Wie spielende Dorfknaben eine Krähe, die sie an einem Bein festgebunden haben, fliegen lassen, emporwerfen", jedenfalls, um das ängstlich flatternde Tier dann zu erhaschen. Der Kom. liest *dhaṃka*, die Textausgabe *vaṃka*, was auf dasselbe hinausläuft.

[2]) Der Kom. I, 303 erklärt *ito* durch *attabhāva*: „Persönlichkeit, eigene Natur, Geschöpf, lebender Organismus".

[3]) Nach der Erklärung des Kom. I, 304 ist *sneha* („Verlangen, Liebe, Liebessehnsucht") hier als *taṇhāsineha* zu verstehen.

[4]) *attasambhūtā* = *pañcūpādānakkhandhabhede attabhāvapariyāye attani sambhūtā* (Kom. I, 304). Vergl. die zweitletzte Anm.

[5]) *khandha* bedeutet eigentlich „Stamm" (eines Baumes usw.), dann bezeichnet das Wort bekanntlich die fünf „Gruppen", die des Menschen Persönlichkeit ausmachen.

[6]) *nigrodha*, der indische Feigenbaum (Ficus Indica), der durch seine Luftwurzeln charakteristisch ist.

mit Sinnenlüsten verflochten, wie die weit verzweigte Māluvā[1]) im Walde. (3.)

273. Die da zur Erkenntnis gelangen, woher das stammt, die stoßen es ab; höre, Dämon: die kommen über diese schwer zu kreuzende, früher nicht gekreuzte Flut hinüber, um nicht wieder zu werden. (4.)

6. Sutta: Gerechter Wandel.[2])

274. Einen gerechten Wandel,[3]) einen heiligen Wandel,[4])

---

[1]) *māluvā* ist der Name einer Schlingpflanze. Der Kom. I, 304 sagt, daß sie sich im Walde von Baum zu Baum um Äste, Zweige usw. schlingt.

[2]) Dhammacariya-Sutta. Ein anderer Titel, den der Kom. bevorzugt, ist Kapila-Sutta. Über dessen Ursprung berichtet der Kom. I, 305 ff. Folgendes. Einst, zur Zeit des Buddha Kassapa, trat ein Mann mit Namen Kapila in die Mönchsgemeinde ein. Dieser war zwar begabt, aber träge, zänkisch, störrisch und heuchlerisch. Er ließ sich von seinen Mitmönchen nicht zurechtweisen und schändete die Lehre seines Meisters. Nach seinem Abscheiden wurde er in der Großen Avīci-Hölle wiedergeboren. Lange danach, als Gotama Buddha auf Erden wandelte, nahm Kapila seine Wiedergeburt in dem Flusse Aciravatī als ein großer goldfarbener Fisch mit stinkendem Maule *(suvaṇṇavaṇṇo duggandhamukho maccho)*. Eines Tages fingen Fischer den Goldfisch, und da sie sich über seine Eigenschaften sehr verwunderten, brachten sie ihn, in der Hoffnung auf eine Belohnung, nach Sāvatthī zum Könige. Der König seinerseits ließ den Fisch nach dem Jeta-Haine zu Buddha schaffen, um von diesem über den Sachverhalt Aufklärung zu bekommen. Der Fisch verpestete den ganzen Jeta-Hain mit seinem üblen Geruch. Buddha erkannte den Zusammenhang und gab den Anwesenden Kapilas Schicksal bekannt. Der Fisch sei goldfarben, weil Kapila lange Zeit das Wort Buddhas vorgetragen habe; weil er aber fortwährend seine Mitmönche geschmäht und hart angefahren, habe er jetzt als Fisch ein Stinkmaul bekommen. Darauf befragte Buddha den Fisch: „Du bist Kapila?" Der Fisch antwortete: „Wahrlich, ja, Erhabener, ich bin Kapila". — „Woher bist du gekommen?" „Aus der Großen Avīci-Hölle." — „Wohin wirst du jetzt gehen?" „In die Große Hölle, Erhabener." — Unmittelbar darauf schlug der Fisch, von Reue überwältigt, mit dem Kopf auf das Boot, in dem er lag, auf; er starb und wurde in der Großen Hölle wiedergeboren. Alle Anwesenden waren über den Vorfall entsetzt; Buddha trug darauf den Mönchen zur Warnung das Kapila-Sutta vor.

[3]) Der Kom. I, 309 erklärt *dhammacariya* als *kāyasucaritādi*, d. h. rechter Wandel in Werken, Worten und Gedanken. Dies ist also das, was im Buddhismus sonst „sittliche Zucht" *(sīla)* genannt wird.

[4]) *brahmacariya* ist nach dem Kom. l. c., im Gegensatz zu *dhamma-*

dies nennt man das beste Kleinod, wenn jemand vom Hause fort in die Hauslosigkeit gezogen ist. (1.)

275. Wenn ein solcher (jedoch) gemeine Worte zu gebrauchen pflegt, ein Tier, das in der Verletzung (anderer) seine Befriedigung findet, dann ist dessen Leben schlechter als schlecht; er vermehrt seinen eigenen Unrat. (2.)

276. Ein Mönch, dem Streitreden wohlgefällig sind, der in Verblendung eingehüllt ist, begreift die von Buddha verkündete Lehre nicht, selbst wenn sie ihm ausgelegt wird. (3.)

277. Indem er, von Nichtwissen geleitet, einen, dessen Geist wohlgeschult ist,[1] beleidigt, erkennt er die Befleckung nicht als den Weg, der zur Hölle führt. (4.)

278. Von Mutterleib zu Mutterleib, von Finsternis zu Finsternis ins Verderben stürzend, gelangt fürwahr ein so gearteter Mönch, wenn er abgeschieden ist, in die Pein. (5.)

279. Einer Kotgrube, die im Verlaufe vieler Jahre voll geworden, gleicht einer, der so beschaffen ist; schwer zu reinigen ist ja ein mit Schmutz Überladener. (6.)

280. Mönche, wen ihr als einen solchen erkennt, der zum weltlichen Leben hinneigt, der schlechte Wünsche, eine schlechte Gesinnung hegt, der schlecht ist in der Führung seines Wandels, (7.)

281. von dem wendet euch nach allseitiger Übereinkunft ab: blaset (ihn) weg (wie) Kehricht, schaffet (ihn) fort (wie) Schutt. (8).

282. Deshalb schaffet fort wie Spreu die, welche keine Asketen sind, (sondern nur) wähnen, Asketen zu sein, indem ihr die mit schlechten Wünschen Behafteten, die in der Führung ihres Wandels schlecht sind, wegblast. (9.)

283. Haltet klar bewußt als Geläuterte mit Geläuterten gemeinsame Wohnung; dann werdet ihr einträchtig und weise dem Leiden ein Ende machen. (10.)

---

cariya, der eigentliche Weg, d. h. jene mannigfachen Übungen in der Geisteszucht, die auf die drei letzten Glieder des achtteiligen Weges entfallen.

[1]) Nach Angabe des Kom. L, 310 bezieht sich dieser Ausdruck (*bhāvitattānaṃ*) auf einen heilig lebenden Mönch, der den falschen Mönch mahnt und zurechtweist und von diesem deswegen geschmäht wird.

7. Sutta: Gerecht nach Brahmanenart.[1])

So habe ich gehört: Einst weilte der Erhabene bei Sāvatthī im Jeta-Haine, im Klostergarten des Anāthapiṇḍika. Da nun begaben sich zahlreiche angesehene Kosaler[2]) Brahmanen, die greis, alt, hochbetagt waren, den Lebensweg zurückgelegt und das höchste Alter erreicht hatten, zum Erhabenen, wechselten mit dem Erhabenen höflichen Gruß und freundliche Worte und setzten sich nach vollzogener Begrüßung ihm zur Seite nieder. Zum Erhabenen sprachen nun jene angesehenen Brahmanen, die ihm zur Seite saßen, also:

„Herr Gotama, finden sich wohl gegenwärtig noch Brahmanen nach der Brahmanen-Satzung der alten Brahmanen?"

„Brahmanen, es finden sich gegenwärtig keine Brahmanen mehr nach der Brahmanen-Satzung der alten Brahmanen."

„So möge uns bitte der Herr Gotama die Brahmanen-Satzung der alten Brahmanen vortragen, wenn es dem Herrn Gotama nicht beschwerlich ist."

„So höret denn, Brahmanen, und vergegenwärtigt es euch wohl! Ich werde sprechen."

„So sei es, Herr", antworteten jene angesehenen Brahmanen aufmerksam dem Erhabenen.

Der Erhabene sprach also:

284. Die früheren Weisen[3]) waren selbstbeherrschte Büßer; nachdem sie die fünf Sinnengenüsse aufgegeben hatten, waren sie auf ihr eigenes Heil bedacht. (1.)

285. Kein Vieh gehörte den Brahmanen, kein Gold, kein Korn; aber das Studium war für sie Reichtum und Korn; sie hüteten den heiligen Schatz. (2.)

286. Was für sie zubereitet war, als Nahrung an den Türen aufgestellt, das sollte, wie sie meinten, als Spende des

---

[1]) Brāhmaṇadhammika-Sutta.

[2]) Bewohner des Reiches Kosala, dessen Hauptstadt Sāvatthī war.

[3]) *isayo (ṛṣayaḥ)* „Seher".

Glaubens denen, die darnach Verlangen trugen,[1]) gegeben werden. (3.)

287. Mit mannigfach gefärbten Gewändern, mit Lagerstätten und Wohnungen verehrten reiche Leute aus der Provinz und dem Reiche jene Brahmanen. (4.)

288. Unverletzlich waren die Brahmanen, unbesiegbar, vom Recht beschützt; niemand behelligte sie irgendwie an den Türen der Wohnungen. (5.)

289. Achtundvierzig Jahre bewahrten sie die jugendliche Reinheit; die Brahmanen in früherer Zeit gingen aus auf die Suche[2]) nach Wissen und tugendhaftem Wandel. (6.)

290. Die Brahmanen verbanden sich mit keiner Frau aus einer andern Kaste, noch auch erwarben sie die Gattin durch Kauf; es gefiel ihnen, nachdem sie sich verbunden hatten, in wechselseitiger Liebe zusammenzuleben. (7.)

291. Außerhalb dieser Zeit hatten die Brahmanen, entgegen der Enthaltsamkeit während der monatlichen Reinigung, zwischendurch keinen geschlechtlichen Verkehr. (8.)

292. Sie priesen reinen Wandel und sittliche Zucht, Aufrichtigkeit und Milde, Selbstbeherrschung, Schonung (aller Wesen) und auch die Geduld. (9.)

293. Der beste unter ihnen war ein Brahma-Gleicher,[3]) der kraftvoll vorwärts strebte; der beging selbst im Traume keine Unkeuschheit. (10.)

294. Einige weise (Männer), die hier seinen Lebensgewohnheiten nacheiferten, priesen gleichfalls Reinheit und sittliche Zucht und die Geduld. (11.)

295. Wenn sie Reis, Lagerstätte, Gewandung, Schmelzbutter und Öl erbeten und in rechter Weise zusammengebracht hatten, verwendeten sie diese zum Opfer; während das Opfer vor sich ging, töteten sie keine Kühe. (12.)

296. Gleichwie eine Mutter, ein Vater, ein Bruder oder auch andere Verwandte, sind die Kühe, in denen Heilmittel entstehen, unsere besten Freunde; (13.)

---

[1]) *esa* ist hier im Sinne von *esin* zu verstehen. Vergl. Kom. I, 315.

[2]) Der Kom. I, 316 liest *pariyeṭṭhiṃ* statt des *pariyiṭṭhiṃ* der Ausgabe. Vielleicht ist *pariyeṭṭhuṃ* die richtige Lesart.

[3]) *Brahmā* bedeutet hier soviel wie *brahmasama* (Kom. I, 318).

297. diese spenden Nahrung, geben Kraft, verleihen Schönheit und ebenso Glück; da die Brahmanen diesen Sachverhalt kannten, töteten sie keine Kühe. (14.)

298. Sie waren anmutig, groß, schön, ruhmvoll, Brahmanen durch ihre Eigenschaften, eifrig in ihren mannigfachen Pflichten; so lange sie in der Welt lebten, gedieh glücklich dieses Geschlecht. (15.)

299. Es trat bei ihnen eine Wandlung zum Schlechten ein: als sie nach und nach den Prunk des Königs und geschmückte Frauen sahen, (16.)

300. mit edlen Rossen bespannte Wagen, schön gefertigte bunte Decken, Häuser und Bauten, (in Gemächer) gegliedert und Teil für Teil abgemessen, (17.)

301. den großen menschlichen Besitz, strotzend von Rinderhürden und Scharen schöner Frauen, — da wurden die Brahmanen von Begierde ergriffen. (18.)

302. Aus diesem Grunde verfaßten sie Sprüche[1]) und begaben sich zu Okkāka,[2]) (indem sie sprachen:) „Du hast großen Reichtum und Besitz; opfere, viel Eigentum ist dein; opfere, viel Habe ist dein!"[3]) (19.)

303.[4]) Von den Brahmanen überredet, brachte darauf der König, der Kriegerheld,[5]) diese Opfer dar: Roßopfer, Menschenopfer, Vollkommene Fesselung, Somatrank, Ungehindert[6]) und gab darauf den Brahmanen Habe: (20.)

---

[1]) Nach dem Kom. I, 320 handelt es sich nicht um vedische, sondern im Gegenteil um Sprüche, die der vedischen Norm zuwiderlaufen.

[2]) Der schon im Veda genannte mythische Urkönig Ikṣvāku, auf den die Gotamiden ihren Stammbaum zurückführten.

[3]) Der Sinn dieser Aufforderung ist nach dem Kom. I, 321: „Großer König, du hast viel Besitz und Reichtum; opfere, dann wirst du auch in zukünftiger Zeit viel Besitz und Reichtum haben."

[4]) Der zweite Teil dieser Strophe, in dem verschiedene alt-brahmanische Opfer aufgezählt werden, findet sich wiederholt im Kanon, so It 27; A IV, 39; S III, 10. Über die vedischen Opfer s. Hillebrandt, Vedische Ritual-Literatur, p. 141, 149, 153.

[5]) In diesem Sinne versteht der Kom. I, 321 *rathesabha*, dessen wörtliche Bedeutung „Wagenstier" ist.

[6]) *n' atthi aggaḷo ti niraggaḷo* (Kom. I, 322); also „ohne Hindernis, ungehemmt."

304. Kühe, Liegematten, Gewandung und geschmückte Frauen, mit edlen Rossen bespannte Wagen, schön gefertigte bunte Decken, (21.)

305. entzückende Häuser, Teil für Teil wohl gegliedert, füllte diese mit verschiedenen Arten von Korn und gab es als Habe den Brahmanen. (22.)

306. Da nun, als sie die Habe empfangen hatten, gefiel es ihnen, sie zu vermehren; ihnen, die den Wünschen verfallen waren, wuchs der ‚Durst'[1] immer mehr an. Sie verfaßten aus diesem Grunde Sprüche und begaben sich abermals zu Okkāka (und sprachen:) (23.)

307. „Wie Wasser und Erde, Gold, Reichtum und Korn, so gehören (auch) die Kühe den Menschen; denn das ist ein Bedürfnis der lebenden Wesen. Opfere, viel Eigentum ist dein; opfere, viel Habe ist dein!" (24.)

308. Von den Brahmanen überredet, ließ darauf der König, der Kriegerheld, viele hunderttausend Kühe beim Opfer erschlagen. (25.)

309. Die Kühe, (darin) den Ziegen gleichend, verletzen niemand, weder mit dem Fuße noch mit dem Horn; die sanften, die Eimer voll Milch geben, die ließ der König an dem Horn packen und mit einer Waffe töten. (26.)

310. Daher riefen jedesmal, wenn die Waffe auf eine Kuh niederfiel, die Götter, die Väter,[2]) Indra, die Asuras[3]) und Dämonen klagend aus: „Unrecht (ist das)!" (27.)

---

[1]) *taṇhā.*

[2]) „Väter" wurden im brahmanischen Ahnenkult die Seelen der verstorbenen Ahnen vom Vater aufwärts bis zum sechsten Vorfahren genannt. Zu unserer Stelle bemerkt der Kom. I, 323, daß bei den Brahmanen die *Brahmās* als „Väter" *(pitaro)* bezeichnet wurden.

[3]) Die Asuras kämpften in der Urzeit mit Indra (Sakka) und seinen Götterscharen um den Besitz des Tāvatiṃsa-Himmels, der sich auf dem Gipfel des Weltberges Sineru (Sumeru, Meru) ausbreitet. Indra blieb Sieger im Kampfe. Die Asuras wurden vom Weltberge hinabgestürzt, und dort, unter dem Sineru, ist ihre Welt. Sakka stellte an den vier Seiten des Götterberges die Vier Himmelskönige oder Welthüter mit ihrem dämonischen Gefolge als Wächter auf. Sakka wählte sich Sujātā, die Tochter des Asurafürsten Vepacitti, zur Gemahlin. Der Mythus wird erzählt im Kulāvakajāt. (31) und im Kom. zum Dh (Faus-

311. Drei Krankheiten gab es in der Vorzeit: Wunsch, Hunger, Alter; durch das Schlachten der Tiere stiegen sie auf achtundneunzig. (28.)

312. Seitdem ist dieses alte Unrecht des Gewalttuns Brauch geworden: die unschuldigen (Kühe) werden getötet, die Opferer fallen ab vom Recht. (29.)

313. So ist dieses aus alter Zeit stammende minderwertige Recht von den Weisen getadelt worden; wo ein Mensch solches wahrnimmt, tadelt er den Opferer. (30.)

314. Als es in dieser Weise mit dem Rechte abwärts ging, wurden die Śūdras und Vaiśyas[1]) uneinig, die Adligen spalteten sich in vielfacher Weise, die Gattin verachtete (ihren) Gebieter.[2]) (31.)

315. Seitdem die Adligen und die sogenannten Brahmanen[3]) sowie die anderen, die durch ihre Sippe geschützt waren, das Ansehn ihrer Abstammung gering achteten, gerieten sie in die Gewalt der Sinnengenüsse.“ (32.)

Nach diesen Worten sprachen jene angesehenen Brahmanen zum Erhabenen also:

„Wahrhaft erhaben, Herr Gotama, wahrhaft erhaben, Herr Gotama! Gleichwie da, Herr Gotama, jemand Umgestürztes aufrichtet oder Verdecktes enthüllt, oder wie jemand einem Verirrten den Weg weist oder in der Finsternis eine Leuchte hält, auf daß, die Augen haben, die Dinge sehen können, — so auch ist uns vom Herrn Gotama durch mancherlei Erörterung die Lehre klar gemacht worden. Wir nehmen unsere Zuflucht zum Herrn Gotama, zur Lehre und zur Mönchsgemeinde; möge der Herr Gotama uns, die wir Zuflucht genommen haben, als seine Laienjünger betrachten vom heutigen Tage an bis zum Ende unseres Lebens.“

---

boells Ausgabe des Dh, p. 190 ff.). Einzelne Anspielungen auf den Götterkampf finden sich u. a. im Sakka-Saṃy. des S. Vergl. auch Weber, Indische Studien VIII, 75.

[1]) Die zwei untersten der vier großen Kasten; etwa Handwerker und Bürger (Kaufleute usw.).

[2]) Ich lese mit der Fausb. Ausgabe *patiṃ*.

[3]) D. h. die nur dem Namen nach Brahmanen waren.

8. Sutta: Das Boot.[1])

316. Gleichwie die Gottheiten den Indra, so sollte ein Mann den verehren, von dem er die Heilslehre gründlich kennen lernt; der von ihm verehrte frommgesinnte, wissensreiche (Mann) macht die Heilsnorm offenbar. (1.)

317. Wenn also ein Einsichtsvoller die Lehre in allen ihren Teilen meistert, nachdem er sie in ihrem Wesen erkannt und beobachtet hat, wird er wissend, weise und geschickt, er, der einem solchen (Lehrer) unermüdlich zugesellt bleibt. (2.)

318. Wer einem minderwertigen Toren dient, der den Sinn (der Lehre) nicht erfaßt hat und neidisch[2]) ist, der geht in den Tod, ohne die Lehre klar verstanden und die Ungewißheit überwunden zu haben. (3).

319. Gleichwie ein Mann, der in einen angeschwollenen, reißenden, schnellflutenden Fluß hinabgestiegen ist, mit der Strömung treibend fortgerissen wird, — wie kann der andere hinüberkommen lassen? (4.)

320. Ebenso verhält es sich mit einem, der ohne gründliche Kenntnis der Lehre und ohne auf die Erklärung der Wissensreichen zu achten, selbst ohne Verständnis und der Ungewißheit noch nicht entronnen ist, — wie kann der andere zum Verständnis bringen? (5.)

321. Es ist, wie wenn ein gut Ausgerüsteter, der in ein mit Ruder und Steuer versehenes starkes Boot gestiegen ist, darin auch viele andere übersetzen mag, weil er sich hier auf die Sache versteht und geschickt und verständig ist; (6.)

322. so auch bringt jemand, der zu hohem Wissen gelangt und selbstgeschult ist, der über reiches Wissen verfügt und nicht irre gemacht werden kann, verständnisvoll

---

[1]) Das vorliegende Sutta hat zwei Titel: Dhamma-Sutta und Nāvā-Sutta (Kom. I, 325). Der zuletzt genannte Titel bezieht sich auf das Gleichnis vom Boote in Strophe 6.

[2]) *usūyaka* (gewöhnlich *ussūyaka*) „neidisch, eifersüchtig". Der Kom. I, 329 bezieht den Ausdruck auf den Neid oder die Eifersucht des Lehrers, der mit dem innern Wachstum des Schülers nicht Schritt halten kann.

andere, die Gehör leihen und eine sichere Grundlage haben, zum Verständnis. (7.)

323. Deshalb sollte man fürwahr die Gesellschaft eines würdigen Mannes pflegen, der weise ist und reiches Wissen besitzt; wer das Ziel erkannt hat und auf dem Pfade wandelt und wem die Heilsnorm klar geworden ist, der mag Glückseligkeit erlangen. (8.)

9. Sutta: Wie muß ein Mann geartet sein?[1]

324. Wie muß ein Mann geartet[2] sein, wie muß er sich betragen, welche Werke muß er mit Eifer tun, um vollkommene Gewißheit zu bekommen und das höchste Heil[3] zu erlangen? (1.)

(Der Erhabene:)

325. Er ehre die Bejahrten und sei ohne Neid; er kenne die richtige Zeit, um die Ehrwürdigen zu sehen, er kenne den rechten Augenblick für den Beginn[4] einer religiösen Unterredung; er höre mit gebührender Andacht auf die wohlgesprochenen Worte. (2.)

326. Er begebe sich zur richtigen Zeit in die Gesellschaft der Ehrwürdigen, er lege den Starrsinn ab und sei demütig; er sei eingedenk des Zieles, der Lehre, der Selbstbeherrschung, des heiligen Wandels und betätige sich darin. (3.)

327. Die Lehre sei seine Freude, die Lehre sei sein

---

[1]) Das Kiṃsīla-Sutta trägt seinen Namen nach dem Eingangswort. Der Kom. I, 331 gibt an, der Sprecher der ersten Strophe sei Sāriputta. Dieser habe einst den Buddha wegen eines Schülers befragt, der zwar das ganze „Buddhawort" auswendig wußte, aber mit der Meditation im Hintertreffen blieb.

[2]) Der Ausdruck *kiṃsīlo* ist, wie auch der Kom. I, 331 feststellt, mehrdeutig. Entweder: „wie geartet, von welchem Charakter oder Naturell"; oder: „wie (muß) die sittliche Zucht, der Wandel, das Benehmen (sein)."

[3]) Man kann auch übersetzen „das höchste Ziel". Beides läuft auf dasselbe hinaus; *uttamattha* bedeutet *nibbāna*.

[4]) Ich lese *erayituṃ* („um in Gang zu bringen, um zu beginnen") statt des *erayitaṃ* der Ausg. Der Kom. I, 333 erklärt *erayitaṃ* durch *vuttaṃ*.

Entzücken; fest in der Lehre stehend wisse er die Lehre in ihren einzelnen Teilen genau zu unterscheiden; er gebrauche keine Worte, welche die Lehre beflecken; mit wahren, guten Worten bringe er die Zeit hin.[1]) (4.)

328. Er lasse hinter sich Gelächter, unnützes Geschwätz, Jammern, Zorn, Täuschung, Heuchelei, Gier und Dünkel, Heftigkeit, Barschheit, die Hauptmakel[2]) und übermäßigen Drang;[3]) er wandle ohne Eitelkeit, festgegründet. (5.)

329. Worte, deren wesentlicher Inhalt verstanden wird, sind wohlgesprochen; das Gehörte bildet den Kern der Konzentration, sofern es begriffen ist; ist ein Mann übereilt und nicht auf der Hut, so nimmt bei ihm weder die Weisheit noch das religiöse Wissen zu. (6.)

330. Die sich der von den Edlen kundgetanen Lehre erfreuen, sind unübertroffen in Worten, Gedanken und Werken; sie stehen fest in Frieden, Sanftmut und Konzentration und sind bis zum Wesentlichen des religiösen Wissens und der Weisheit vorgedrungen. (7.)

---

[1]) Der Kom. I, 334 bemerkt zu *niyyetha*: „*kālaṃ khepeyya ti attho*".

[2]) Unter den „Hauptmakeln" *(kasāva,* auch *kasāya)* versteht man die drei „Grundübel": Begierde, Haß, Verblendung; vergl. Kom. I, 334 und Dict. s. v.

[3]) So wird *mucchā* vom Kom. I, 334 erklärt; das Dict. setzt „infatuation" als Bedeutung an.

Umschau

All India Buddhist Conference. Anfang April d. J. fand in dem Buddhistischen Kloster in Ghoom (Darjeeling) die All-Indische Konferenz der Buddhisten aller Schulen statt, an der unser Freund und Mitarbeiter Brahmacari Govinda teilnahm. Die Leitung hatte D. A. Dharmacharya, General Secretary, All India Buddhist Conference. Darjeeling wurde als Ort der Konferenz gewählt, weil die Hitze in Calcutta um diese Jahreszeit zu groß ist. Die Konferenz gliederte sich in 1. allgemeine All-Indische Konferenz; 2. Nordindische buddhistische Konferenz der Mahāyānabuddhisten von Nepal, Sikkim, Tibet; 3. All-indische Literaturkonferenz aller buddhistischen Gelehrten, gelehrten Priester und Schüler; 4. All-Indische Jugendkonferenz; 5. All-Indische buddhistische Frauenkonferenz; 6. All-Indische buddhistische Gewerbeausstellung.

Die Konferenz hatte den Zweck, die buddhistische Tätigkeit hinsichtlich der Förderung der Buddhalehre und der Wohlfahrt der buddhistischen Gemeinde vom sozio-religiösen, kulturellen und wirtschaftlichen Gesichtspunkte aus zu beraten. Über den Verlauf dieser Versammlungen und die in denselben gefaßten Beschlüsse wird noch ausführlich berichtet. Auch nach offizieller Beendigung der Konferenzen wurden die Beratungen und Besprechungen noch etwa 14 Tage fortgesetzt, und der Buddhismus wird von diesen Arbeiten zweifellos einen neuen starken Impuls bekommen. Brahmacari Govinda hat sich nach Abschluß dieser arbeitsreichen Tagungen in ein tibetanisches Gelugpa-(Gelbmützen) Kloster zurückgezogen, das in 2½ tausend Meter Höhe, auf einsamem, wolkenumgürtetem Bergesgipfel im Angesicht des majestätischen Kanchenjunga wie geschaffen zu fruchtbarer Meditation liegt. Buddhismus ist dort in seiner religiös-mystisch am stärksten betonten Form zu finden und macht einen unvergeßlich großen Eindruck.

In der Eröffnungsfeier der Konferenz, in der die Repräsentanten verschiedener buddhistischer Länder und Gemeinden in ihren Landessprachen (Pāli, Sanskrit, Birmanisch, Tibetisch, Mongolisch, Nepalesisch, Bengalisch, Hindi, Deutsch, Englisch) rezitierten, trug Brahmacari Govinda das Metta-Sutta in deutscher Sprache vor. In der ersten Hauptsitzung begrüßte er die Mitglieder der Konferenz und das versammelte Publikum im Namen der IBU, insbesondere der Mitglieder in Ceylon und Deutschland, und überbrachte weiterhin Grüße der Theosophischen Gesellschaft in Adyar, bei der er auf der Herreise zwei Tage zu Gast war. Sodann gab er ein kurzes Exposé über die Allgemeingültigkeit der Buddhistischen Wahrheiten, ihre Bedeutung für die gesamte zivilisierte Welt und die daraus resultierende Notwendigkeit einer Weltkonferenz. Im Zusammenhang damit verlas er die diesbezüglichen Vorschläge des Vizepräsidenten der Theosophischen Gesellschaft, Jinarajadasa, und machte seinerseits den Vorschlag, die Weltkonferenz unter dem Patronat des Königs von Siam in Bangkok abzuhalten, falls der König

damit einverstanden sei. Der Vorschlag wurde angenommen mit dem Zusatz, daß, falls der König von Siam das Patronat nicht übernähme, die Konferenz in Rangoon stattfinden solle, und zwar im Dezember 1932. Es wurde an Govinda die Vollmacht übertragen, vorbereitende Schritte in Ceylon und Siam zu unternehmen. Nähere Mitteilungen hierüber folgen noch.

Die Mahāyāna-Konferenz fand am Ostersonntag im Tamang-Tempel in Darjeeling statt. Zum Präsidenten wurde Mr. Broughton (Vizepräsident der Mahābodhi Society in London) gewählt, dessen Spezialgebiet Mahāyāna-Buddhismus ist, während Brahmacari Govinda den Vorsitz der Literarischen Konferenz übernahm. In der Mahāyāna-Konferenz wurden zwei sehr gute Vorträge gehalten, der eine von Mr. Broughton über die Entwicklung des Mahāyāna und (auf Anregung Govindas) seine innere Übereinstimmung mit dem Südlichen Buddhismus, der andere von einem bedeutenden Vertreter des Lamaismus (Sirdar Bahadur Laden La) über die Entwicklung und Bedeutung der „Roten" und der „Gelben" Sekte im Tibetischen Buddhismus. Während der anschließenden Besprechung betonte Govinda unter allgemeiner Zustimmung die Notwendigkeit enger Zusammenarbeit der Nördlichen und Südlichen Schule des Buddhismus.

Zwei Tage später präsidierte Brahmacari Govinda der Literarischen Konferenz im tibetanischen Kloster von Bhutia Basti. Der Tempel, der älteste der dortigen Gegend, und der Platz davor, waren aufs schönste geschmückt, die Lamas hatten sich zu beiden Seiten der eigens errichteten Ehrenpforte zur Begrüßung aufgestellt, während eine dritte Gruppe dahinter ihre riesigen posaunenartigen Instrumente und Pauken in Bewegung setzte, eine seltsame und eindrucksvolle Musik, wie alles Tibetische voller Geheimnisse und dämonisch faszinierender Gewalt. Nach den einleitenden Formalitäten sprach Brahmacari Govinda in längerer Rede über die Bedeutung der buddhistischen Literatur, wobei der Benares-Verlag entsprechend erwähnt wurde, sowie über die Internationale Buddhistische Union (IBU), deren Zweck und Ziele. Die Rede fand reichen Beifall, und das Programm wurde mit großer Begeisterung aufgenommen und zum Konferenzbeschluß erhoben. Das Ergebnis der Konferenz wird in einer besonderen Denkschrift noch niedergelegt werden. Ein in Bildung begriffenes „All India Buddhist Council", dessen Mitglied Govinda ist, wird die Konferenzbeschlüsse weiterverfolgen.

Der IBU sind als wertvolle Mitglieder der erwähnte Sirdar Bahadur Laden La, ein persönlicher Freund des Dalai Lama, und Mr. B. L. Broughton, Vizepräsident, Mahābodhi Society, London, als Hon. Councillors beigetreten. Letzterer bereist jetzt Birma, Siam, Cambodja, China, Japan, Honolulu, wo er überall IBU-Consulate einrichten wird. Wir werden also in nächster Zeit eine erhebliche Belebung des buddhistischen Lebens erfahren.

Society for promoting the study of religions. Im September 1924 fand in London eine von einem Komitee namhafter Gelehrter vorbe-

reitete, überaus gut besuchte Tagung statt, welche eine Aussprache über die verschiedenen Religionen innerhalb des Britischen Weltreichs zum Gegenstand hatte. Vertreter von etwa 22 Religionen ergriffen auf dieser Konferenz das Wort. Die weiter fortgeführten Arbeiten des Komitees zeitigten im Februar 1930 als Ergebnis die Gründung der *Society for promoting the study of religions.* Die Gesellschaft begann im Herbst vorigen Jahres ihre Tätigkeit mit einem hochinteressanten Zyklus von je zweiwöchentlich einmal stattfindenden Vorträgen, in denen von prominenten Vertretern der Religionswissenschaft das wichtige Thema *Der Mensch* (bezw. *die menschliche Persönlichkeit) in den verschiedenen Religionen* behandelt wurde. Diese Vorlesungen werden von der Gesellschaft in der Vierteljahrsschrift *Journal of Transactions* (Herausgeber W. Loftus Hare) veröffentlicht. Uns liegen die zwei ersten Hefte (Januar und April 1931) vor. Der reiche Inhalt bietet folgende Abhandlungen: *Der Mensch* 1. in der Vedischen Religion (Dr. L. D. Barnett), 2. in den Upanishaden (W. Loftus Hare), 3. im älteren Buddhismus (Mrs. Rhys Davids), 4. im Mahāyāna-Buddhismus (Prof. W. E. Soothill), 5. in der Chinesischen Philosophie (Prof. J. P. Bruce), 6. in der Babylonischen Religion (Prof. S. Langdon). Für die folgenden Hefte ist dasselbe Thema, u. z. für die Iranische Religion, das Judentum, das Christentum, den Islam, den Manichäismus, die Gnosis und den Sufismus in Aussicht genommen. — Im Prospekt wird als Zweck der Gesellschaft angegeben 1. das Studium der Religionen mit besonderer Beziehung auf Ursprung, Charakter, Ideal und etwaige Wechselbeziehungen; 2. die Gesellschaft vertritt nicht den Standpunkt einer bestimmten Religion und bezweckt ebensowenig die Herstellung einer neuen religiösen Synthese. Ihre Stellungnahme ist wissenschaftlich, nicht parteilich; historisch, nicht apologetisch. Die Gesellschaft will religiöse Daten sammeln, ohne diese irgendwie propagandistisch zu verwerten. — Anfragen sind zu richten an das Sekretariat: Miss M. M. Sharples, 17, Mecklenburgh Square, London, W.C. 1.

Die Gesellschaft Les amis du Bouddhisme in Paris hat, wie aus einem uns zugesandten Prospekt ersichtlich ist, auf der Kolonialausstellung in Paris, ‚Sektion Bücher', eine Ausstellung eingerichtet. Außer dem Studium des Buddhismus und seiner Quellen bezweckt die Gesellschaft die Übersetzung der wichtigsten Texte des Pali-Kanons ins Französische, sowie die Anbahnung engerer Beziehungen zwischen den Intellektuellen des Ostens und Westens.

Anzeigen und Besprechungen

Über Rhys Davids' „Sakya" or Buddhist Origins. London, bei Kegan Paul, Trench Trübner & Co. Ltd. Leinen 12/6.

Seit längerer Zeit schon hat sich bei den gründlicheren Kennern des Buddhismus die Überzeugung gefestigt, daß in dem überlieferten Palikanon kein einheitliches Gebilde vorliegt, sondern ein Material, das aus mehreren inhaltlich und zeitlich getrennten Quellen geflossen ist. Wir hätten im Kanon nur eine Vordergrundansicht, in der aus verschiedentlich distanzierten Hintergründen hervorgegangene Meinungen und Ereignisse zu einer oberflächlichen, aber natürlicherweise von vielen Widersprüchen durchzogenen Einheit zusammengefaßt erscheinen.

Frau Rhys Davids, die vorzügliche Kennerin des Pali-Buddhismus, bis 1923, um einen von ihr selbst auf die Mönche angewandten Terminus zu gebrauchen, nur bhāṇakā, d. h. Wiederholerin oder Hersagerin der Lehrsätze, hat in ihren seitdem erschienenen Arbeiten den Weg eingeschlagen, hinter der Oberfläche in die tieferen Gründe einzudringen, den tiefsten Quellgrund und damit das eigentliche Urwort (Mandat) des Buddha aufzufinden und die ganze ungefüge Masse des Kanons gemäß ihrer Distanz zu dem entdeckten Kern inhaltlich und zeitlich zu ordnen. Mit diesen Arbeiten, welche in dem vorliegenden Werke ihren Höhepunkt erreichen, hat sie eine wahre Umwälzung heraufbeschworen in dem Studium und, was wohl ihr tieferer Zweck war, in der praktischen Bewertung, auch seitens der Neuzeit, des Buddhismus.

Ihr Eifer geht so weit, daß sie den manchem vielleicht unnötig dünkenden Schritt tut, den geheiligten Namen Buddhismus fallen zu lassen und für die in der Frühzeit noch gemäß dem Kernwort verlaufende Bewegung die ältere Benennung Sakya zu vindizieren. Das Buch, das diesen Titel trägt, bezweckt also die ursprüngliche Lehre des Buddha in ihrer Reinheit herauszustellen und — dies in dem kürzeren zweiten Teil — die nachfolgenden Entwickelungen als stetig wachsende Fälschungen und Abirrungen von dieser Reinheit nachzuweisen. Schwierig war es, aus der ungeheuren Menge der Meinungen, für welche gleichermaßen die Autorität des Buddha beansprucht wird und die alle gleichermaßen von der Tradition geheiligt sind, den Kern der Urlehre auszuscheiden, und das konnte in so durchgreifender und zwingender Weise wohl nur jemand gelingen, der unter anderm Himmel und in anderen religiösen Lehren aufgewachsen war. Denn das von Rh. D. benutzte Kriterium um den Kern der Sakya und damit die Quintessenz des Buddha-Mandats zu erspüren, ist von so universeller Streckung, daß es Buddhismus wie Christentum, östliche wie westliche Religiosität umspannt. Rh. D. sieht im Buddha weder den Moralisten noch den Philosophen, sondern vor allem und sogar ausschließlich den religiösen Mandatar, der eine Heilsordnung für die ganze Menschheit brachte. Eine solche Heilsordnung, soll sie wirken können (wie sie in diesem Fall gewirkt hat und

noch wirkt), muß gewisse Züge aufweisen, die für alle Zeiten und alle Menschen gültig sind: diese Züge galt es zu eruieren und in der buddhistischen Heilsordnung als vorherrschend aufzuzeigen.

Rhys Davids stellt als erstes zwei Haupttatsachen oder Bedingungen fest, ohne welche von einer höheren Heilsordnung (oder nicht einmal von einer geistigen Entwickelung) die Rede sein kann:

1. In jedem Menschen ist ein Prinzip vorhanden, von ihr der Mensch-im-Menschen genannt, ein eigentliches Selbst, das ihm innerer Lenker (der antaryāmin der Upanishaden) ist oder wenigstens sich zu einem solchen entfalten kann; es ist, in Übereinstimmung mit der zu Buddhas Zeit allgemein indischen Auffassung, als nicht aufs Menschliche beschränkt, sondern als bis ans Göttliche reichend anzunehmen.

2. Der innere Mensch ist Träger des Willens, mit dem das ureigenste, weit über das Denken und die anderen Aktivitäten hinausgehende Vermögen des Menschen bezeichnet wird. Auf seinen Willen bezieht sich unmittelbar die Heilsordnung; ihn stimuliert sie; er ist ihr vorzüglichstes Instrument.

Weitere Hauptfaktoren der Heilsordnung sind:

3. Das menschliche Leben ist nicht als ein feststehendes, unabänderliches Sein zu denken, sondern als ein fortwährendes Fließen, ein Werden.

4. Das Wollen drängt den Menschen zu einer Erweiterung seines Lebens, oder, wie die Verf. es ausdrückt, zu einem Mehr, das seinerseits zu einem Meisten führen muß.

Diese vier Punkte, die hier nur in knappster Fassung angeführt werden, bilden nach der Verf. das Grundschema der buddhistischen wie jeder höheren Heilsordnung. Ihre hauptsächlichste Aufgabe war nun nachzuweisen, daß solch ein Schema in der Tat dem Sakya zugrunde liegt, und dies hat sie m. E. in meisterhafter Weise geleistet. Wer nur einigermaßen mit dem Kanon vertraut ist, weiß, daß namentlich in den zwei ersten der genannten Punkte, der Frage nach dem Selbst und der nach dem Willen, die Mehrzahl der überlieferten Texte einen entgegengesetzten Standpunkt vertreten, da sie weder ein Selbst anerkennen noch dem Willen die von der Verf. geforderte Bedeutung einräumen. Da gelingt es jedoch Frau Rh. D., dank ihrer umfassenden Kenntnis und richtigen Ausnutzung der Literatur, mittels glänzender Analysen den Beweis zu liefern, daß die Lehre des Buddha in Wahrheit auf dieser Grundlage ruht.

Von der so gewonnenen Grundlage ausgehend, prüft nun die Verf. sorgfältig alle überlieferten Hauptlehren des Buddhismus auf ihre größere oder geringere Kongruenz mit dem Ideal des Stifters und bestimmt je nachdem, ob eine Lehre vom Lehrer selbst oder von einem Schüler oder ihm nahestehenden Lehrer herrührt, oder auf Rechnung von späteren, mönchisch abgeirrten Verfassern zu stellen sei. Die Argumentation wirkt in diesen Ausführungen weniger überzeugend, wie ich glaube, weil das Prinzip, dem die Verf. folgt, daß nämlich der inhaltlichen Inferiorität einer Doktrin ihre Distanzierung von der Person des

Stifters entsprechen muß, nicht richtig ist. Daß diese Lehren sich haben entwickeln und als fundamental empfunden werden können — es handelt sich um die Kausalitätsformel und die vier Wahrheiten des Leidens —, kam doch wohl daher, daß sie, wenn auch nicht direkt im Urkern enthalten, doch in gerader Linie aus ihm flossen. Es scheint kein Grund da zu sein, anzunehmen, daß der Buddha selbst sie nicht verkündet habe, natürlich mit klarem Bewußtsein, daß sie nicht denselben Rang einnehmen als die Grundwahrheiten des Selbst, des Werdens, des Pfades. Man sollte sich hüten, eine Figur wie die des Buddha an ein wie weit auch gezogenes System zu binden: die Größe solcher Figuren zeigt sich gerade an der Größe und Menge der Gegensätze, die in ihnen zu einer Lebenseinheit verschmelzen. Ein Buddha, ein Christus verkündigen eine neue Einstellung zum gesamten Leben, welche Jahrhunderte lang, wo nicht auf immer fortdauern wird; im Verlauf der von ihnen eingeleiteten Bewegung kommen Teilaspekte zur Entwicklung, die das Ganze für sich beanspruchen und somit die Bewegung fälschen können. Aber sie waren doch als Teilaspekte schon explicite oder implicite in der ursprünglichen Lehre vorhanden; nur konnten sie dort keinen Schaden anrichten.

Das große Verdienst von Frau Rhys Davids bleibt, den untergeordneten Charakter solcher Lehren, wie das Kausalgesetz und die vier Wahrheiten, im Vergleich zu den Grundlinien der Heilsordnung ins volle Licht gerückt zu haben. Die Mönche waren aber nicht so schuldig wie sie hier vorgestellt werden; sie führten keine neuen, verderblichen Lehren ein, sondern insistierten und versteiften sich auf Nebensächliches, damit zu ihrem eignen Schaden die Hauptsache aus dem Auge verlierend. Und noch mehr darf zur Ehrenrettung der Mönche gesagt werden, denen wir doch schließlich, in wie verschrobener Form auch, die Kenntnis der Lehre des Erhabenen verdanken. Es läßt sich nicht leugnen, daß der erste buddhistische Mönch der Buddha selbst war, und Mönche wurden auch diejenigen, die ihm als Erste folgten. Wie der Buddha, um zur Erleuchtung zu kommen, das Welt- und Familienleben aufgegeben hatte und auch nach Erreichung seines Ziels nicht zu demselben zurückkehrte, so forderte er seine Jünger auf, das Leben in der Welt mit seinen störenden Banden zu fliehen. Das sind Tatsachen, die auch Frau Rh. D. nicht aus dem Kanon forterklären kann. Damit ist gesagt, daß die von dem Buddha verkündete Heilsordnung nicht nur für Laien bestimmt war, sondern auch, und vielleicht in erster Linie, für Mönche. Wie soll man das erklären? Wie mir scheint, mit der Formel selbst, die Frau Rh. D. so überaus glücklich für das Werden nach der Heilsordnung erdacht hat: Werden zu einem Mehr und dann zu dem Meisten. In ihrer Darstellung des Sakya, nicht in der Formel, kommt der zweite Teil zu kurz: das Meiste wird von dem Mehr verdrängt. Wir dürfen doch gewiß sein, daß der Buddha, wie er selbst eingestandenermaßen vom Mehr zum Meisten (dem Nirvana in der Erleuchtung) vorgedrungen war, den Anderen dieses Meiste nicht vorenthalten wollte; seine Lehre kann ohne den Gipfelpunkt des Nirvana nicht gedacht werden; Mehr Werden muß zu

Etwas führen, nicht nur unendlich fortschreiten. Wenn nun der Buddha mit dem Mönchsleben bezweckte, eine Möglichkeit zu schaffen für die Verwirklichung des Meisten? Das Mönchsleben wäre dann nicht als eine Abweichung von der Werdenslinie zu werten, sondern als ein höherer Abschnitt, eine Fortsetzung in günstigeren Verhältnissen des buddhistischen Laienlebens. Laienwelt und Mönchswelt ständen sich nicht feindlich gegenüber, sondern ergänzten sich.

Frau Rh. D. möchte in dem auf den Laienstand, d. h. auf das natürliche Leben in der Welt zugeschnittene Ideal die einzige religiös zulässige Heilsordnung sehen. Aber damit engt sie den Wirkungskreis der Heilsordnung zu sehr ein. Der Buddha wirkte für Laien und Mönche in dem Sinne, daß beide das Mehr anstreben sollten, und daß den Mönchen außerdem der weitere Gang zum Meisten offenstand. Wir sind deshalb auch genötigt anzunehmen, daß sich, und zwar von Anfang an, zwei verschiedene Arten von buddhistischem Leben ausbildeten, je nachdem der Laie oder der Mönch auf Buddhas Predigt reagierte. Dieser fortbestehende Unterschied führte, als die tonangebenden Mönche sich in der von Frau Rh. D. so klar beschriebenen Weise von der Grundansicht entfernten, zu Zerwürfnissen und Sektenbildung; es ist bezeichnend, daß die Mönchsschicht, die sich auf dem Patnaer Konzil von dem Hauptstamm abspaltete, wie berichtet wird, die große Mehrzahl der Laien auf ihrer Seite hatte. Auch das Mahāyāna läßt sich vielleicht am besten als eine Reaktion der lebend gebliebenen Laienansicht gegen die auf ein totes Geleise geratene Mönchsauffassung betrachten; jedenfalls wurde in ihm weit größere Rücksicht genommen auf die Bedürfnisse und Entwicklung der Laienwelt.

Wenn es nun einen Punkt gibt, in dem es mir vorkommt, daß Frau Rhys Davids nicht richtig gesehen hat, so ist es in dieser Einengung der Heilsordnung auf das Leben und die Entwicklungsmöglichkeiten der Laien. Sie erkennt in dem Ideal der Heilsordnung (und also auch in dem Menschen-im-Menschen (der das Ideal verwirklichen soll) nur ein immanent-Göttliches an; sie verwirft die transzendente Gottheit; sie verwirft damit die Mystik, den Weg zur transzendenten Gottheit. Diese Auffassung der Religion, eine charakteristisch okzidentalische und moderne, verdient alle Anerkennung und kann als heuristisches Prinzip nicht hoch genug gewertet werden. Nur soll man sich fragen, ob sie auch im Osten, in Indien, im Buddhismus die herrschende gewesen sei; und dann kann die Antwort doch nur eine verneinende sein. Die Transzendenz (nicht notwendigerweise auf ein Göttliches außerhalb des Menschen bezogen) war dort überall und immer zuhause; die Erlösung, eine Hauptidee auch im Buddhismus, ist gemeint als Erlösung vom Immanenten zum Transzendenten. Nirvana, sei es als Aufhören des Leidens gefaßt, sei es als Übertritt aus dem ewigen Werden in ein ewiges Sein, sei es als das Meiste, das dem Mehr nachfolgt, ist immer transzendent. In Frau Rhys Davids' Gottesideal aber ist kein Platz für die Transzendenz, also eigentlich auch nicht für Nirvana. Und das Leben nach dem

Mönchsideal, das wir als ein spezielles Streben nach dem Meisten ansehen dürfen, kann von ihr nicht genügend gewürdigt werden. Der Fehler aber bei den Mönchen lag in der Form, die sie dem Meisten gaben, d. h. der Intellekt, die Idee, die sie an Stelle des wirklichen Menschen-im-Menschen setzten (wie das Frau Rhys Davids in dem 17. Kapitel in geradezu vollkommener Weise ausgeführt hat), nicht in dem Streben nach dem Meisten. Dieses Streben fehlt nie in der Religion und darf mit Recht als die höchste Form der Religiosität gewertet werden. So sehen wir auch, daß im späteren Mahāyāna, wo der Mensch-im-Menschen wieder den ihm gebührenden Platz einnimmt, die Suche nach dem Meisten mit erneuter Kraft anhebt und die mystische Entwicklung als das Hauptziel des buddhistischen Lebens betrachtet wird.

In dieser kurzen Besprechung des Buches ist nur versucht, auf einige Hauptpunkte einzugehen, diejenigen zwar, die das ganze Gerüst tragen. Damit konnte nur ein winziger Teil berührt werden von dem unendlich variierten Reichtum an Problemen, die in ihm aufgeworfen werden. Das Werk ist jedenfalls ein Meilenstein auf dem Weg der Buddhaforschung; keiner kann an ihm vorübergehen, ohne sich mit den vielen, hier zum ersten Male auftauchenden Problemen auseinanderzusetzen. Auch für den, der in mancher Hinsicht oder sogar in der Hauptthese anderer Meinung ist, liegt ein Schatz neuer oder neu „geworteter" (ein Lieblingsterminus der Verf.) Ideen ausgebreitet. Die sprachlichen Etymologien und Analysen bilden eine besondere wohlbekannte Stärke von Frau Rhys Davids; für den Kenner des Pali ist es eine wahre Freude zu sehen, wie sie abgeschliffenen Termini wie dhamma, purisa, bhāvanā, paññā, usw. ihren ursprünglichen, lebenden Sinn wiedergibt und damit oft das Verständnis der Texte außerordentlich erleichtert.

Als ein ganz besonderer Vorzug ist der Nachweis zu betrachten der von manchen Forschern schon angedeuteten Zusammenhänge, welche zwischen dem Sakya und den gleichzeitigen oder wenig früheren brahmanischen geistigen Bewegungen der Upanishaden und des Sāṃkhya obwalteten, sowie auf der entgegengesetzten Seite Frau Rhys Davids die Aussicht öffnet auf die inneren Verknüpfungen mit dem nachfolgenden Mahāyāna.

Das Hauptverdienst des Werkes aber sehe ich in der Tatsache, daß jeder Buddhist oder Buddhologe veranlaßt sein wird, seine bisher vielleicht für unerschütterlich gehaltenen Meinungen über die Lehre des Buddha und ihr Wachstum einer erneuten strengen Prüfung zu unterziehen. Das gilt in besonderem Maße für den Buddhisten als religiösen Bekenner; das Buch ist religiös abgestimmt, ist die erst allmählich gereifte Frucht des eignen buddhistischen Lebens der Verf., und alle möglichen religiösen Regungen und Entwicklungen werden mehr oder weniger in Betracht gezogen. Daß Frau Rhys Davids sich endlich mit seherischem Blick zur Erkenntnis des ursprünglichen Sakya durchgerungen hat und daß sie nun den Schutt von Jahrhunderten abzuheben und das reine Bild aufzudecken sucht, bildet den dauernden Wert ihrer

Arbeit, wofür ihr der Dank aller Buddhisten und aller Wahrheitssucher gebührt. B. J.

Victor Goloubew: Le Temple d'Angkor Vat. II. Partie. La sculpture ornementale du Temple. Paris, G. van Oest 1930. 18 Seiten, 2 Karten, 135 Tafeln.

Die beiden Bände bilden den zweiten Teil einer auf acht Bände berechneten Veröffentlichung der berühmtesten und größten Tempelanlage der Khmer, des Tempels von Angkor Vat. Der erste Teil war der Architektur gewidmet, der zweite führt den architektonischen Dekor vor. Goloubew, in dessen Händen die Leitung lag, hatte sich eine bisher noch nicht versuchte Aufgabe gestellt: die riesige Anlage so zu photographieren, daß man sich ein wahres und richtiges Bild des Ganzen wie der Einzelformen machen könne. Dies schwierige Ziel wird der bekannte Archäologe jedoch leicht erreichen: das, was bisher vorliegt, läßt kaum einen Zweifel daran.

Die Bedeutung Angkor Vats hat sich durch die Forschungen Sterns und Coedès gründlich verändert, obgleich seine zeitliche Stellung die alte geblieben ist, da der Bayon und die Umgebung Angkor Thoms mit der dazu gehörigen Gruppe von Bauwerken sich plötzlich vom Ende des IX. an das Ende des XII. Jahrhunderts versetzt sieht, also in die Zeit nach der Erbauung Angkor Vats, das dadurch zu einer der originalsten Schöpfungen der Khmer-Kunst geworden ist. Die Ausstattung der beiden Bände ist, wie die der Mémoires archéologiques der École d'Extrême-Orient, in deren Reihe sie erscheinen, hervorragend.

Ludwig Bachhofer.

Wilhelm Geiger: Saṃyuttanikāya. Die in Gruppen geordnete Sammlung aus dem Pāli-Kanon der Buddhisten zum ersten Male ins Deutsche übertragen. **Erster Band.** Benares-Verlag (Ferdinand Schwab), München-Neubiberg 1930. 385 Seiten. In Ganzleinen mit Golddruck M. 16.—.

Unter den großen ‚Sammlungen' des Suttapiṭaka ist der Saṃyuttanikāya eine der interessantesten, vielleicht die vielseitigste. In ihm sind, nach seinem ganzen Aufbau, die vorgetragenen Texte bekanntlich gruppenweise nach Gegenständen geordnet. Es werden hier also die verschiedensten Themen angeschnitten, und so bietet diese Sammlung, deren Lehrtexte meist kurz sind, eine bunte Fülle von Aussprüchen, Strophen, kürzere Reden über die mannigfachsten Dinge. Es findet sich hier Altertümliches und Jüngeres, Didaktisches und Mythologisches, sehr Wichtiges und minder Belangreiches untereinander vermischt. Übrigens scheint der Saṃyuttanikāya auch heute noch nicht endgültig redaktionell abgeschlossen zu sein, da die Einteilung der Sammlung in der Siamesischen Ausgabe von der uns geläufigen verschiedentlich abweicht. Auch sonst weist manches darauf hin, daß einzelne Teile des Kanons (z. B. die Jātakas) bis dato keine abschließende redaktionelle Fixierung gefunden haben.

Der vorliegende erste Band der ‚Gruppensammlung' führt den Titel *Sagāthavagga*; er besteht in seinem lehrhaften Teil fast durchweg

aus Strophen. Er umfaßt die ersten elf Gruppenbücher, nämlich: *Devatā-*, *Devaputta-*, *Kosala-*, *Māra-*, *Bhikkhunī-*, *Brahma-*, *Brāhmaṇa-*, *Vaṅgīsathera-*, *Vana-*, *Yakkha-* und *Sakkasaṃyutta.* Der Inhalt bietet eine ungemein reiche Ausbeute, besonders auch für den, der das spezifisch indische Kolorit des älteren Buddhismus in Einzelheiten näher kennen zu lernen wünscht.

Man kann es nur lebhaft begrüßen, daß die deutsche Übersetzung des Saṃyuttanikāya in die Hände eines so tiefgründigen und mit der Materie so wohlvertrauten Gelehrten, wie Wilhelm Geiger es ist, gelegt wurde. Daher ist es vollkommen überflüssig, dem Buch noch eine besondere Empfehlung mit auf den Weg zu geben. Hier ist wirklich alles geleistet worden, was beim heutigen Stande der Pāli-Philologie überhaupt geleistet werden kann. Man betrachte nur den auch dem Fachman viel Belehrung bietenden riesigen Apparat von Anmerkungen, um zu sehen, welche Unmenge von Kleinarbeit in dieser soliden, gerade in ihrer Schlichtheit so eindrucksvollen Übersetzung steckt. Ich persönlich kann Geiger darin nur beistimmen, daß er die metrischen Partien nicht metrisch, sondern in Prosa übersetzt hat; wo es sich um eine korrekte Wiedergabe des Textes handelt, ist eine genaue und verläßliche Prosaübersetzung einer metrischen Übertragung unter allen Umständen vorzuziehen. Die Güte und Treue solcher „Nachdichtungen" sind oft genug recht problematisch und ihr „Genuß" durchaus nicht immer nach jedermanns Geschmack. Liest man Geigers Übersetzung, so freut man sich über die klare und leicht verständliche Fassung, in der selbst schwierige Strophen dem Leser dargeboten werden. Wir geben der Hoffnung Ausdruck, daß auch die weiteren drei Bände der ‚Gruppensammlung' in deutscher Übertragung in nicht zu langen Abständen erscheinen mögen. Jedem, der am Buddhismus irgendwie interessiert ist, öffnet sich hier eine reiche Fundgrube, für deren Zugänglichmachung wir dem Übersetzer nicht dankbar genug sein können. Es versteht sich von selbst, daß der Verlag darauf bedacht war, dem Buche eine seinem Inhalt entsprechende edle, schlicht-vornehme äußere Ausstattung mitzugeben.

K. Seidenstücker.

Gustav Mensching: Buddhistische Symbolik. VIII und 52 Seiten. Mit 68 Seiten. Leopold Klotz Verlag, Gotha 1929. Ganzl. M. 18.—.

Eine Buddhistische Symbolik zu schreiben ist eine Aufgabe, die mich reizen könnte. Allerdings sollte man sich keiner Täuschung hingeben über die ungeheuren Vorarbeiten, die zu leisten sind, bevor das eigentliche Werk in Angriff genommen wird. Versteht man unter *Symbolik* die *Wissenschaft von der Einkleidung religiöser Gedanken in äußere Sinnbilder,* so sind für eine Darstellung der Buddhistischen Symbolik die unerläßlichen Vorarbeiten folgende: Durcharbeitung des buddhistischen Schrifttums auf seinen Symbolgehalt hin. Alles, was dort an Gleichnissen, Allegorien, Sinnbildern, kurzen metaphorischen Wendungen vorhanden ist, muß ausgezogen werden. Schon nach den ersten Spatenstichen würde der Sammler das Gefühl nicht los werden, daß „das zu

Sammelnde überhaupt kein Ende nimmt.“ Und dann, wenn diese Sammlung wirklich zum Abschluß gebracht ist, wäre, als zweiter Teil der Vorarbeiten, eine genaue Durchprüfung buddhistischer Kunstdenkmäler an der Hand jenes Riesenmaterials vorzunehmen; es würde da auf ihre oft dunkle Symbolsprache manches Licht fallen. Hieraus schon ergibt sich, daß eine umfassende Darstellung der Symbolik des gesamten Buddhismus von einem Menschen allein unmöglich geleistet werden kann. Aber selbst dann, wenn man sich auf Teilgebiete beschränken wollte, z. B. (unter Ausschaltung des Mahāyāna) auf den Südlichen Buddhismus, oder auf den älteren Buddhismus (wobei auch Schriften außerhalb des Pāli-Kanons wie Mahāvastu, Lalitavistara, Divyāvadāna berücksichtigt werden müßten), wäre die gestellte Aufgabe immer noch ein Opus von ganz gewaltigen Ausmaßen, und überdies wäre damit immer noch keine Buddhistische Symbolik, sondern wären nur Beiträge zu einer solchen geliefert.

Geht man unter diesen Gesichtspunkten an die Lektüre des vorliegenden Buches, so sieht man alsbald, daß die allerdings schwierigen und zeitraubenden, aber trotzalledem unerläßlichen Vorbedingungen vom Verfasser nicht erfüllt sind und (da er der indischen Idiome nicht mächtig ist) auch nicht erfüllt werden konnten. Dennoch will ich es Mensching Dank wissen, daß er überhaupt den Mut aufgebracht hat, das diffizile Thema anzuschneiden und damit das Rad ins Rollen zu bringen. Die Bildreproduktionen nach Originalaufnahmen sind recht gut gelungen, wie überhaupt die vornehme Ausstattung des Buches vonseiten des rührigen Verlages alles Lob verdient. Zu Einzelheiten aus dem Inhalt der Arbeit möchte ich hier keine Stellung nehmen. Ich müßte vieles anfechten und, um dies näher zu begründen, weit ausholen, was im Rahmen einer kurzen Anzeige unmöglich ist. Das Buch gliedert sich folgendermaßen: I. Allgemeine Symbole der Lehre Buddhas. II. Buddha und seine Gemeinde. III. Kultsymbolik. IV. Tiersymbolik. Verzeichnis der Eigennamen. Literatur (sehr lückenhaft). Verzeichnis der Abbildungen. — Aus dem Gesagten ergibt sich jedenfalls so viel, daß eine *Buddhistische Symbolik* noch zu schreiben ist. K. Seidenstücker.

Heinrich Zimmer: Spiel um den Elefanten. Ein Buch von indischer Natur. 172 Seiten, 6 Tafeln, 8°, kart. M. 8.50.

Derselbe: Anbetung mir. Indische Offenbarungsworte, aus dem Sanskrit übersetzt. 56 Seiten, 8°, kart. M. 3.20.

Beide Werke im Verlag R. Oldenbourg, München und Berlin 1929, in der von H. Zimmer herausgegebenen Textreihe „Der indische Geist“ (Texte zum Wesen der indischen Welt).

Zimmer, der uns mit seinem von genialer Einfühlung und bewundernswerter Sachkenntnis zeugenden Werk „Kunstform und Yoga im indischen Kultbild“ schon vor Jahren erfreute (s. Besprechung in der „Z. f. B.“ 1926, S. 424), hat uns in zwei neuen Arbeiten weitere und ganz andersartige Einblicke in die indische Seele gegeben, vor allem im „Spiel um den Elefanten“. Wer würde hinter diesem schlichten Titel

ein Spezialwerk der Elefantenkunde und -Psychologie, die zugleich eine Psychologie des indischen Menschen und seines Weltbildes ist, vermuten! Welch' köstliche Idee, eine ganze Kultur im Spiegel eines Tieres uns vor Augen zu führen! Den Kern der Arbeit bildet die Übersetzung des Sanskrittextes „Mātangalīlā" des Nīlakantha, das vom Ursprung und Leben des Elefanten, von seinen glück- oder unglückbringenden Zeichen, seinen Maßen, den Merkmalen seines Wesens, seinem Fang und seiner Pflege u. a. handelt.

Zimmer hat diese Übersetzung durch ein inhaltsreiches und höchst interessantes „Vor"- und „Nachspiel" vervollständigt. In ersterem zeigt er die Stellung des Elefanten im indischen Geistesleben.

Der Westen kannte im Altertum und im Mittelalter den Elefanten fast nur aus Legenden und phantastischen Berichten, in der neueren Zeit nur aus trockenen naturwissenschaftlichen Büchern oder zoologischen Gärten, aber das innere Wesen dieses majestätischen Tieres blieb ihm verschlossen. „Das Denken der Griechen machte den Menschen zum Maß aller Dinge und unser neueres, das ohne ihr Erbe nicht wäre, ist ihnen darin bis heute noch weithin gefolgt. Von der unvergleichlichen Würde, die hier der Mensch als vernünftiges und sittliches Wesen erhielt, konnte ein bescheidener, liebenswürdiger Abglanz auf den Elefanten hinüberstrahlen, weil er, gutartig, gelehrig und mit dem Rüssel geschickt, soviel Menschenhaftes an sich zu haben schien. Diese naive, kühle und kahle Überlegenheit klassischen Menschentums über die Natur, ihre Verwobenheit und Untergründe — in Vernunft vereinsamte Selbstbewußtheit —, die der christliche Mensch übernahm, geben ihrer besonderen Anerkennung des Elefanten etwas von der Törigkeit vieler unserer Zirkusbesucher, die Tiere für klüger als andere halten, wenn sie tanzen und radeln können, oder nach Menschenart musizieren und frühstücken. — Wie anders ist die indische Auffassung vom geheimen Wesen des Elefanten: durchtränkt vom tiefen Aroma der Natur, gesponnen aus klarem Dunkel des Mythos und helläugiger Beobachtung, aus Glauben an magische Bande und ehrfürchtiger Liebe" (S. 13 f.). „Indien hat das Wesen der Tiere in keiner Naturkunde gespiegelt, aber in seinen Tierfabeln." „Sie sind der natürliche Ausdruck des Lebens, das sich eins weiß in Mensch und Tier und über Tode ohne Zahl in unermüdetem Gestaltwandel zu neuem Dasein drängt" (S. 9). Anstelle nüchterner Deszendenztheorien setzt der Inder den Mythos vom Ursprung der Wesen. Aus der Ureinheit kosmisch-göttlicher Kräfte scheiden sich allmählich Wesen und Dinge, Gestalten und Formen: erst unsicher und verschwommen wie im Dämmerlicht des beginnenden Tages, dann immer deutlicher bis zur völligen Entfaltung im Lichte des Mittags. Das Verschmelzen der Dinge im mythischen Denken ist wie eine Erinnerung an das Morgengrauen des Weltwerdens, die den Inder auch in der Helle des Mittags nicht verläßt.

Auf solcher Basis baut sich die im „Nachspiel" behandelte Elefanten-Heilkunde auf. Eigenartig ist das Ineinanderfließen mytholo-

gischen, magischen und rationalen Denkens, dessen Elemente sich trotz aller Verschiedenheit nicht gegenseitig stören, sondern zu einem organischen Ganzen (nicht aber zu prinzipieller „Einsinnigkeit") sich zusammenschließen.

Die körperlichen Funktionen sind Ausfluß und Abbild kosmischer Vorgänge, weshalb die indische Heilkunde nicht nur ein Wissen vom Körper, sondern Einsicht in das Weltgeschehen verlangt. „Für die Geltung jeder Heilkunde ist es wichtiger, mit dem Vorstellungskreis des jeweiligen Weltbildes in Einklang zu sein, als größere Erfolge aufzuweisen, wie die Vergangenheit. Dieser Einklang gibt ihr das gute Gewissen. Der Wandel des Weltbildes und der Denkformen bestimmt den Fortschritt der Heilkunde vielleicht nachdrücklicher als ihre Fortbewegung in sich selbst, vielmehr, er macht diese erst möglich, indem er neue Zusammenhänge zwischen den Dingen sehen lehrt und es möglich macht, die alten neu zu sehen." (S. 178) So mag auch die altindische Elefantenheilkunde und ihre Weltanschauung uns zu neuem Sehen verhelfen. —

Obwohl völlig verschieden in Form und Ausdruck, bildet die vom gleichen Verfasser aus dem Sanskrit übersetzte Spruchsammlung „Anbetung mir" eine glückliche Ergänzung zu der im eben besprochenen Werke enthaltenen Gedankenwelt. Was dort aus vielen kleinen Zügen mosaikartig zusammengesetzt ist, wird hier in Form konzentrierter Offenbarungsworte, in denen sich „die Züge des indischen Gesichtes zu einem Urausdruck sammeln, wie chinesische Art in Laotses Sprüchen symbolische Prägung fand". Die sprachliche Schönheit, die alle Werke des Verfassers auszeichnet, macht die Übersetzung zu einem Kunstwerk ersten Ranges, und wir können, um den Lesern dieser Zeitschrift einen Begriff davon zu geben, nichts besseres tun, als hier einige Proben anzuführen:

„Wenn kein Ich ist, dann ist Lösung,
wenn ein Ich ist, dann ist Bindung,
denke so, und spielend glückt es:
greife nichts und laß nichts los" (S. 5).

„In dir, dem endlosen Weltmeer, mag die Welle
All ihrem Werden gemäß steigen oder fallen:
— das macht dich nicht wachsen, das nimmt
dir nichts weg" (S. 22).

„Verkünde oder vernimm, mein Kind, viele Lehren
viele Male: doch findest du nicht Ruhe in dir selbst,
es sei denn du vergäßest sie alle" (S. 23).

„Daß etwas aufzugeben oder zu ergreifen sei, ist
bloß ein Zweig am Aste „endloser Strom der Geburten".
Solange Verlangen lebt, ist Stand des Nicht-Erkennens
die Stätte" (S. 23).

„Der Erlöste ist den Sinnendingen nicht feind
noch auch lüstern nach ihnen. Immerdar bleibt
sein Sinn unberührt, wenn er Willkommenem
und Unwillkommenem begegnet" (S. 26).

„Wer frei vom „mein", frei vom „Ich"-Tun über sich
und Welt „nicht-irgend-etwas" als Urteil erkannte,
wenn alles Wünschen und Hoffen hinfiel, — auch
wenn er handelt, handelt er nicht" (S. 26).

„Auch das Aufhören wird für den Toren ein Anheben,
auch Anheben trägt für den Weisen Aufhörens Frucht" (S. 33).

Ein ebenso schönes wie aufschlußreiches Beiwort vertieft das Verständnis des Lesers. Govinda.

D. Dr. Eivind Berggrav: Der Durchbruch der Religion im menschlichen Seelenleben. Verlag Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1929. 184 Seiten, 8°.

Dieses von einem protestantischen Geistlichen geschriebene Buch hat nicht nur Interesse für Protestanten oder andere christliche Gemeinschaften, sondern für jeden religiösen Menschen. Denn es zeigt uns, fern aller Dogmatik, das Wesen der Religion als einer dem Menschen eingeborenen Funktion. Der Verfasser wendet sich gegen die ebenso verbreitete wie oberflächliche Anschauung, daß die Religion nur ein Produkt der Furcht oder Selbsttäuschung sei. Mit dem Rüstzeug moderner Psychologie geht er dem Wesen der Religion, oder richtiger des Religiösen, auf den Grund, denn nicht die Formen, sondern der Impuls ist das Ursprüngliche, und um diesen herauszuschälen, vergleicht der Verfasser die Zeugnisse verschiedenster Kulturen und Zeiten.

Besonders schön ist, was über die Religiosität der Dakota-Indianer berichtet wird, die, ohne jeden sichtbaren Kultus, ganz auf dem inneren Erleben des Einzelnen, „der Begegnung mit dem Großen Unbekannten" (Wakanda), begründet ist. Ehe ein Jüngling in die Reihe der Erwachsenen aufgenommen wird, muß er sich zu religiöser Erweckung und Innenschau in die Einsamkeit zurückziehen, er muß heraus aus allen gewohnten Verhältnissen und Formen, sich läutern und „alle fleischlichen Einflüsse abwerfen". „Dann muß er aus dem Lager hinausgehen und sich den höchsten Punkt im Gelände suchen. Er muß allein sein und hat keinerlei Opfer- oder Zaubermittel mit sich; nur die traditionelle Pfeife. Er soll alle Zeichen von Demut tragen. Ist er eines reichen Mannes Sohn, so muß er aus diesem Verhältnis austreten und in wenigen und alten oder schlechten, am besten ohne alle Kleider gehen."

Dieser Brauch erinnert stark an die buddhistische Sitte in Birma und Siam, derzufolge jeder junge Mann für eine kurze Zeit sich in die Stille des Klosters zurückziehen und aller weltlichen Genüsse und Besitztümer entsagend, den Mönchen gleich von Almosen leben muß.

Der Indianer bleibt während eines oder mehrerer Tage auf seiner Höhe, schweigend und unbeweglich, ohne Nahrung zu sich zu nehmen, um die äußere Welt zu vergessen und den Offenbarungen seines Innern zu lauschen. „So empfingen diese Könige der Prärie die höhere Macht in einem Augenblick, da sie ihre eigene aufgegeben hatten.“

An diesem Beispiel wird mehr als in allen psychologisch-wissenschaftlichen Erörterungen klar, daß weder Furcht noch Hoffnung die wahren Triebfedern des Religiösen sind — mögen sie auch noch so oft sich mit religiösen Elementen vermischen — mit anderen Worten, daß die Religion nicht aus einem Mangel, sondern aus dem Überschuß seelischer Kräfte entsprungen ist. Govinda.

Erich Wolff: Zur Lehre vom Bewußtsein *(Vijñānavāda)* **bei den späteren Buddhisten.** Unter besonderer Berücksichtigung des Laṅkāvatārasūtra. Heidelberg, Winter, 1930. 90 S.

Wenn in wissenschaftlichen Angelegenheiten die Stimmenzahl entscheidend wäre, so dürfte die Frage, ob der Buddhismus eine Philosophie oder eine Religion sei, zu Gunsten der letzten Annahme entschieden sein. Zum mindesten gilt das für den in den Pālitexten vertretenen Buddhismus. Doch nur der Umstand, daß er auch schon in dieser Ausprägung stärker philosophisch gefärbt ist, als wir das von anderen Religionen gelten lassen, kann zu der genannten Fragestellung geführt haben. Ein Hauptmerkmal der Entwicklungsstufe des sogenannten Nördlichen Buddhismus aber ist die immer stärkere Betonung von Gedankengängen, die für unser Denken ins Feld des Philosophischen gehören. Der religiöse Charakter liegt eigentlich nur noch in der starken Betonung des Endziels, der Erlösung. Das zeigt auch wieder die klare Arbeit Wolffs, die sich mit Erfolg bemüht, die Stellungnahme der Vijñānavādins in der so wichtigen Lehre vom Bewußtsein gegenüber verwandten Richtungen, den Mādhyamikas und Sautrāntikas, herauszuheben. Der Versuch Wolffs ist gelungen, soweit er zur Zeit gelingen kann. Mit angenehmer Vorsicht nennt der Verfasser seine Erläuterung zu den Übersetzungen des tibetischen Textes „Interpretationsversuche“, die Möglichkeit späterer Berichtigungen offen lassend. Daß die Lösung des Widerspruchs *anattā-kamma* für uns wohl noch für lange Aufgabe, nicht Resultat sein wird, läßt die Arbeit Wolffs deutlich erkennen. Vielleicht liegt die Lösung überhaupt nicht im Bereich des diskursiv-philosophischen, sondern des religiösen Geisteslebens, sich so einer exakten, logisch-denkerischen Schlüssigkeit entziehend. Diese Einsicht würde das schwerste Gewicht in die Wagschale der Annahme bedeuten, daß der Buddhismus auch auf dieser philosophisch durchdachten Stufe wesentlich eine religiöse Wertigkeit habe. A. Attenhofer.

Eingesandte Schriften und wichtige Neuerscheinungen

Journal of Transactions (Society for promoting the study of religions). Nr. 1, Januar 1931; Nr. 2, April 1931. Edited for the Executive Committee by W. Loftus Hare. Preis jedes Heftes 2 s. Luzac & Co., London. Eine kurze Inhaltsangabe dieser Hefte findet der Leser in der Umschau.

Yoga. Internationale Zeitschrift für Yogakunde. Herausgegeben (in Gemeinschaft mit hervorragenden Fachgelehrten) von Dr. med. Helmut Palmié (Verlag Helmut Palmié, Harburg-Wilhelmsburg-Nord 7). Einzelheft M. 15.—, jährlich (4 Hefte) M. 50.—. Der Jahrgang umfaßt ca. 750 Seiten und viele ganzseitige Abbildungen. Übersetzungen aus dem Sanskrit, Pali, Tibetischen, Chinesischen etc. Original-Artikel, Wissenschaftlicher Meinungsaustausch, Fragen und Antworten, Besprechungen, Vokabularium, Mitteilungen wissenschaftlicher Gesellschaften, Anzeigen.

Sinica. Zeitschrift für Chinakunde und Chinaforschung. Begründet von Professor Dr. Richard Wilhelm. Herausgeber: Dr. Erwin Rousselle. China-Institut, Frankfurt a. M., VI. Jahrgang, Heft 1 (Januar 1931), Heft 2 (März 1931), Heft 3 (Mai 1931). Einzelheft M. 3.—, jährlich (6 Hefte) M. 15.—. Darin für unsere Leser besonders beachtenswert: Rousselle: Vergeistigte Religion nach der Lehre der Meditationssekte. Derselbe: Die typischen Bildwerke des buddhistischen Tempels in China.

Djawa. Tijdschrift van het Java-Instituut. Under redactie van: Professor Dr. Raden Aria Hoesein Djajadiningrat, Dr. G. W. J. Drewes, J. Kats, S. Koperberg en M. Soeriadiradja. 10e Jaargang, Nr. 6. In dem vorliegenden Heft ist von besonderem Interesse „*De Makara in de Indische Kunst*“ (aus dem Englischen von Devaprasad Gosh.)

Litterae Orientales. Orientalistischer Literaturbericht. Heft 45: Januar 1931. Otto Harrassowitz, Leipzig. Aus dem Inhalt: „Textüberlieferung und Textkritik in der Indischen Philologie.“ Von W. Kirfel, Bonn. „In memoriam Heinrich Glück“ von Kurt Blauensteiner.

The British Buddhist. The Organ of the British Mahabodhi Society, London. Vol. V, Nr. 8 (Mai 1931). Das Heft bringt ein Bild des Anagārika H. Dharmapāla.

Buddhism in England. The Organ of the Buddhist Lodge, London. Vol. VI, Nr. 2 (Juni 1931).

Hawaiian Buddhist Annual, 2474/1930 und 2475/1931, edited by Yemyo Imamura and Kaundinya Shinkaku, published by The Hongwanji Buddhist Mission for The International Buddhist Institute (Hawaiian Branch), Honolulu. Preis je 1.— $ USA.

Diese 144 bezw. 120 Seiten starken Hefte enthalten zahlreiche interessante Arbeiten hauptsächlich englischer, amerikanischer und japanischer Buddhisten; Deutschland ist nur durch Martin Steinke vertreten, Frankreich durch M. Deshumbert. Gut ausgestattete, durch die internationale Zusammenarbeit sehr wertvolle Schriften, allerdings nur für Kenner der englischen Sprache lesbar.

The Jaina Gazette. The Monthly Organ of the All-India Jaina Association. Madras. Vol. XXXVII, Nr. 2 (Februar 1931).

Buddhistisches Leben und Denken. Eine Vierteljahrsschrift. Jahrgang II, Heft 1 (April/Juni 1931). Verlag des Buddhistischen Holzhauses. Berlin-Frohnau.

Der Buddhaweg und wir Buddhisten. Herausgegeben von Martin Steinke, Berlin-Wilmersdorf. Jahrg. 3, Nr. 6 (April 1931).

Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatsschrift des Werks der Glaubensverbreitung in den Ländern deutscher Zunge. Herausgegeben von Mitgliedern der Gesellschaft Jesu. Katholischer Missions-Verlag A.-G., M.-Gladbach. Bezugspreis für alle Länder jährlich M. 9.—. 59. Jahrgang, Heft 1 bis 5 (Januar bis Mai 1931).

Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. Herausgegeben von Professor D. Dr. Witte und Professor D. H. Haas. Ostasien-Mission (Allgemeiner Evangelisch-Protestantischer Missionsverein) Berlin W 57. Bezugspreis jährlich (12 Hefte) M. 6.—. 46. Jahrgang, Heft 1 bis 6 (Januar bis Juni 1931).

Die Säule (der Magischen Blätter 12. Jahrgang). Zeitschrift für geistige Lebensgestaltung. 12. Jahrgang, 1931, Heft 1—3. Richard Hummel Verlag, Leipzig.

Lebensweiser. Zeitschrift für moderne Lebensführung. 6. Jahrg., Nr. 5 (Mai 1931). Lebensweiser-Verlag, Gettenbach.

Theosophische Kultur. Monatsschrift zur Entwicklung der höheren Seelen- und Geisteskräfte. Herausgegeben von der Theosophischen Gesellschaft in Deutschland. Theosophischer Kultur-Verlag, Leipzig. 23. Jahrgang, Nr. 5 (Mai 1931), Nr. 6 (Juni 1931).

Mitteilung

Der für die vorliegende Nummer angekündigte Aufsatz von Professor Dr. Hermann Beckh wird in einem späteren Hefte erscheinen. Die nächste Nummer gelangt am 1. Oktober zur Ausgabe.

Benares-Verlag (Ferd. Schwab), München Neubiberg. — Druck von Wilhelm Hoppe, Borsdorf-Leipzig.